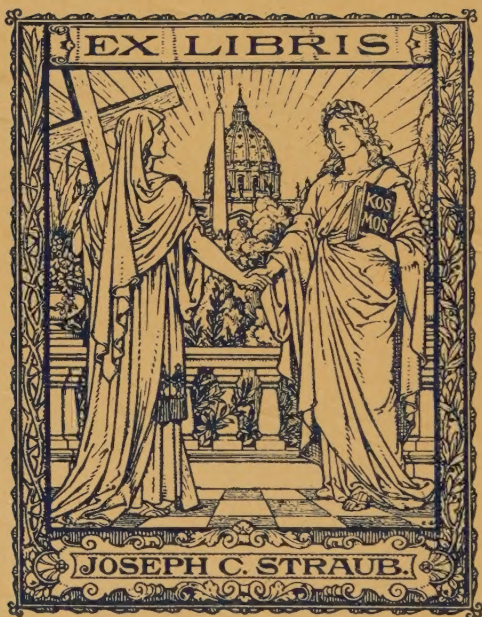
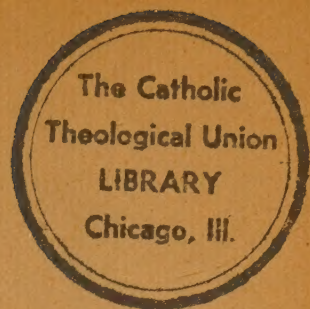


Dr. G. Rauschen

Eucharistie und Bußsakrament

239.09
R248e





The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

Eucharistie und Bußsakrament

in den ersten sechs Jahrhunderten
der Kirche.

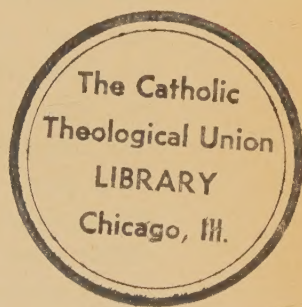
Eucharistie und Bußsakrament

in den ersten sechs Jahrhunderten
der Kirche.

Von

Gerhard Rauschen,

Dr. theol. et phil., ao. Professor der Theologie an der Universität Bonn.



Freiburg im Breisgau.

Herdersche Verlagshandlung.

1908.

Berlin, Karlsruhe, München, Straßburg, Wien und St Louis, Mo.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 27 Martii 1908.

‡ Thomas, Archiepps.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

„Schon längst erschien eine eingehende Geschichte der Bußdisziplin der alten Kirche als ein Bedürfnis“, schrieb Hergenröther 1867 im Vorwort zu Franks Buch: Die Bußdisziplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum 7. Jahrhundert; er glaubte, daß dieses Werk die Lücke ausfüllen werde. Aber es stand nicht auf der Höhe; vor allem fehlte ihm die unbefangene, objektiv-geschichtliche Anschauungsweise, die auch für den Dogmenhistoriker oberster Leitstern sein muß. Heute ist das Werk völlig veraltet.

Über die Geschichte der Ohrenbeichte hat im Jahre 1896 der protestantische Amerikaner Lea zwei Bände veröffentlicht; derselbe Gegenstand wurde bald darauf mehrmals auch in katholischen Schriften behandelt. Katholiken und Protestanten gehen in dieser Frage gewöhnlich weit auseinander; nur Loofs auf protestantischer Seite, Batiffol und P. A. Kirsch auf der katholischen haben sich bemüht, auf einer früher von Funk angedeuteten Mittellinie eine Verständigung herbeizuführen. In allerletzter Zeit wurde durch Gerh. Esser die Aufmerksamkeit wieder auf das Indulgenz-edikt des Papstes Kallist gelenkt; auf seine Seite stellte sich besonders Stufier, während Funk und Batiffol den gegenteiligen Standpunkt vertraten.

Hinsichtlich des Sakramentes der Eucharistie bewegte sich die Forschung der letzten Jahrzehnte in ruhigeren Bahnen. Der Kontroverspunkte sind auch hier viele. Die seit Beginn der Reformation zwischen Katholiken und Protestanten immer lebhaft geführte Auseinandersetzung über die reale Gegenwart und die Wesensverwandlung geht weiter. Hinsichtlich des Wesens des Meßopfers wurden letzthin auch

auf katholischer Seite bedenkliche Ansichten laut. Die Entstehungsgeschichte des römischen Meßkanons ist neuerdings bedeutend aufgehehlt worden; die Epiklesenfrage harrt aber noch immer der Lösung.

Zu diesen und verwandten Fragen soll im vorliegenden Buche Stellung genommen werden. Der Gegenstand ist schwierig und für den katholischen Forscher nicht ungefährlich. Ich halte mit meiner Auffassung niemals zurück, wo ich glaube, daß sie wissenschaftlich begründet und der katholischen Lehre nicht entgegen ist; ich erkläre aber auch ausdrücklich, daß ich alles Geschriebene als treuer Sohn der Kirche ihrem Urteile rückhaltlos unterwerfe.

Bonn, im April 1908.

Der Verfasser.

Inhalt.

I. Die heilige Eucharistie.

§ 1. Die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie.

Stand der Frage 1 — Die Gegenwart Christi nach der Didache 2 — nach Ignatius 3 — Justin 5 — Irenäus 6 — Klemens von Alexandrien und Origenes 7 — Tertullian 11 — Cyprian 12 — Chrysostomus 16 — Augustinus 17.

§ 2. Die Wesensverwandlung.

Die Unsicherheit über diese Lehre vor dem Jahre 1200 von Batiffol übertrieben 22 — Lehre des Justin 26 — Irenäus 27 — Cyrill von Jerusalem 29 — Chrysostomus 31 — Gregor von Nyssa 31 — Ambrosius 33 — Cyrill von Alexandrien 34 — Theodor von Mopsuestia 35 — Johannes von Damaskus 36 — Feststellung der Transsubstantiationslehre in der griechischen und lateinischen Kirche 37.

§ 3. Die Einsetzung der Eucharistie durch Jesus Christus.

Leugnung der göttlichen Einsetzung durch Jülicher 39 — Spitta 40 — Andersen 41 — Johannes Hoffmann 43.

§ 4. Wesen des heiligen Meßopfers.

Renz' und Wielands Schriften über diesen Gegenstand 46 — Der Meßopferbegriff von Renz entspricht im allgemeinen dem altchristlichen 49 — Die neuzeitlichen Meßopfertheorien 50 — Mit Unrecht verlegt Renz den eucharistischen Opferakt vornehmlich in die Kommunion 51 — und beruft sich dafür auf Justin 52 — auf Irenäus 53 — auf Cyprian 54 — auf Gregor d. Gr. 55 — Schon die Heilige Schrift bezeugt (gegen Renz) sehr wahrscheinlich den Opfercharakter der Eucharistie 56 — Mit Recht zeigt Renz, daß Cyprian keinen neuen Opferbegriff in die Kirche eingeführt hat 59 — Wielands Leugnung eines objektiven Opfers in der Kirche bis auf Irenäus 61 — Widerlegung dieser Ansicht 65 — Katakomben als Opferstätte und Opfern auf Märtyrerleibern 68.

§ 5. Der Kanon der heiligen Messe.

Die Eucharistiegebete der Didache 70 — Der Bericht des Justin 72 — Der neuaufgefundene Kanon des Serapion von Thmuis 73 — Ableitung des christlichen Kanons von der Passahliturgie oder von andern jüdischen Mahlzeitsgebeten 77 — Drews und Baumstark über Umstellungen im römischen Kanon 80 — Kritik dieser Ansicht 84.

§ 6. Die Epiklese.

Allgemeinheit und Alter der Epiklese 86 — Erstes Äuftauchen der Epiklesenfrage im 15. Jahrhundert 88 — Bedeutung der Epiklese 91 — Der Konsekrationsmoment nach der Tradition 94 — Schlußfolgerung 99 — Sammlung der altchristlichen Belegstellen 101.

II. Das Bußsakrament.

§ 7. Die kirchliche Vergebung der Kapitalsünden in den drei ersten Jahrhunderten.

Schriften über diese Kontroverse 105 — Der Hirte des Hermas und die Bußfrage 108 — Tertullians Schriften *De paenitentia* und *De pudicitia* 113 — Die Bußstreitigkeiten unter Cyprian 118 — Ergebnisse für die abendländische Kirche 124 — Die Stellung des Morgenlandes in dieser Angelegenheit, besonders des Origenes 127.

§ 8. Das öffentliche Bußwesen.

Leitung des Bußwesens 131 — Öffentliche Buße für geheime Sünden? 134 — Art der Bußübungen 137 — Bußklassen 139 — Friedensbriefe der Märtyrer 140 — Wiederholung der Buße und die Buße auf dem Sterbebette 144 — Milderung im 4. Jahrhundert 146 — Aufhören der öffentlichen Buße im Morgenlande 147 — im Abendlande 150.

§ 9. Die öffentliche Beichte.

Begriffsbestimmungen 151 — Die öffentliche Beichte nur für öffentlich begangene Kapitalsünden notwendig 153 — Die drei Kapitalsünden sind als Gattungen zu verstehen 157 — Wechselnder Begriff und Umfang der Kapitalsünden 158 — Die sieben Hauptsünden 160.

§ 10. Die geheime Beichte.

Verschiedenheit der Auffassung 160 — Kritik der neuesten Literatur über die Privatbeichte 163 — Keine regelmäßige sakramentale Absolution vor Ableistung der Bußwerke in altchristlicher Zeit 166 — Die Privatbeichte stand damals in engem Zusammenhang mit der öffentlichen Buße 170 — Ihre weitere Ausbildung und Verbreitung im 4. und 5. Jahrhundert 172 — Beichte nur für „Tod“sünden streng gefordert 174 — Einwendung dagegen aus Origenes 178 — Tertullian 178 — Augustinus 179 — Chrysostomus 179 — Unterschiede in der Beichtpraxis zwischen einst und jetzt 182 — Beichtwesen in den altchristlichen Klöstern 185 — Allmähliche Verbreitung der periodischen Beichte im frühen Mittelalter 187 — Depreкатive Absolutionsformel 190 — Sakramentaler Charakter der Absolution 193 — Absolutionsgewalt der griechischen Mönche im Mittelalter 195 — Beichtsigel 198.

§ 11. Rückblick (198).

Register 201.

I. Die heilige Eucharistie.

§ 1. Die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie.

Literatur: Kath.: Schanz, Die Lehre des hl. Augustinus über die Eucharistie, in der Theol. Quartalschrift 1896, 79—115. Naegle, Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrysostomus, Freiburg 1900. Scheiwiler, Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten, Mainz 1903. Struckmann, Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornicänischen Zeit, Wien 1905. Blank, Die Lehre des hl. Augustinus vom Sakramente der Eucharistie, Paderborn 1906. Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive; vol. II: L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation, 3^e éd., Paris 1906.

Prot.: Steitz, Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, IX—XIII, 1864—1868. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I—III³, Freiburg 1894 ff. Loofs, Art. Abendmahl II in Haucks Realenzykl. f. prot. Theol. und Kirche I³ 38 ff.

1. Über die Eucharistie ist in den letzten zwei Jahrzehnten viel geforscht und gestritten worden. Der Streit dreht sich noch heute um dieselben Fragen wie zur Zeit der Reformation; noch immer schwanken die Geister zwischen Realismus und Symbolismus. Im allgemeinen aber kann man sagen, daß heute mehr wie früher von protestantischer Seite zugestanden wird, daß der Realismus, also die Lehre von der realen Gegenwart Christi in der Eucharistie, in den Schriften der drei ersten Jahrhunderte überwiegt. Allerdings geht auch Batiffol zu weit, wenn er (S. 379) sagt, in diesem Punkte habe die Dogmengeschichte, die manches Unerfreuliche für die Katholiken gezeitigt habe, doch auch ihren Gewinn gebracht, da die älteren Protestanten, die ganz im Banne des Steitzschen Symbolismus standen,

durch die objektive Kritik der patristischen Texte abgeführt (éconduits) worden seien; er tut so, als wenn heute, auch bei den Protestanten, nur noch Origenes als Symboliker der alten Kirche gelte. So weit sind wir aber noch nicht. Sehen wir uns die Zeugen der Überlieferung einzeln an.

2. Auf die „Lehre der zwölf Apostel“ kann man sich für die reale Gegenwart kaum berufen. Nach dieser Schrift besteht das Sakrament in Brotbrechen und Danksagung; denn c. 14 heißt es: „Am Tage des Herrn versammelt euch, brechet das Brot und saget Dank, nachdem ihr zuvor eure Sünden bekannt habt.“ In den c. 9 und 10 mitgeteilten Gebeten heißt die Eucharistie „geistige Speise und geistiger Trank“, und es wird gesagt, daß sie ewiges Leben wirkt, und daß nur Getaufte an ihr teilnehmen können. Aber daß sie Leib und Blut Christi und ein Gedächtnis seines Leidens ist, wird nicht erwähnt. Wohl wird bei der Segnung des Kelches gesagt: „Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Dieners“ (9, 2). Man möchte hier an das Blut Christi denken, weil Klemens von Alexandrien¹ von Christus sagt: „der den Wein, das Blut des Weinstockes Davids, in unsere verwundeten Seelen gießt“, und weil von Origenes Christus „der wahre Weinstock, der aus der Wurzel Davids hervorgeht“, genannt wird². Allein jene Stelle der Didache bleibt doch dunkel, zumal auf sie folgt: „den (den heiligen Weinstock) du uns kundgetan hast durch Jesum, deinen Sohn“. Hahn geht also zu weit, wenn er erklärt³: „Sie (die Didache) setzt unzweifelhaft den Glauben an die reale Gegenwart voraus.“ Vielleicht sagt Struckmann noch zu viel (S. 15): „Die Didache sah in der Eucharistie mehr als ein Symbol.“ Besser bescheiden wir uns und sagen: Non liquet⁴.

¹ Quis dives salv. c. 29.

² Hom. in Iud. 6, 2.

³ Die Einsetzung des heiligen Abendmahls (1900) 172.

⁴ Über die Gebete in c. 9 und 10 der Didache vergl. unten S. 70 f. Mir sind sie immer wie Kanongebete erschienen. Ein vollständiger

3. Dagegen bin ich der Ansicht, daß der hl. Ignatius ein guter Zeuge für die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie ist. Gewiß kann man nicht leugnen, daß er öfters vom Fleisch und Blut Christi in bildlichem Sinne spricht. So sagt er Rom. 7, 3: „Ich will das Brot Gottes, welches ist das Fleisch Jesu Christi, der aus dem Samen Davids geworden ist, und als Trank will ich sein Blut, welches unvergängliche Liebe ist.“ Funk erklärt diese Worte (in seiner Ausgabe): „Der Zusammenhang lehrt, daß Ignatius von der Vereinigung mit Christus oder von dem Genusse Gottes im Himmel hier in Bildern redet, die von der Eucharistie genommen sind.“ Bildlich spricht Ignatius auch Trall. 8, 1: „Schaffet euch neu im Glauben, welcher ist Fleisch des Herrn, und in Liebe, die Blut Jesu Christi ist.“ Aber eine Stelle läßt sich nicht bildlich deuten, nämlich Smyrn. 7, 1: „Sie (die Doketen) enthalten sich der Eucharistie und des Gebetes, weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus ist, das für unsere Sünden gelitten und das der Vater in seiner Huld auferweckt hat.“¹ Hier ist zweierlei zu beachten. Zunächst wird gesagt, daß die Gnostiker sich der Eucharistie enthielten; das hätten sie aber nicht nötig gehabt, wenn sie die Eucharistie nur für ein Andenken an Christi Leiden hielten; sie müssen dieselbe in dem Sinne verstanden haben, daß sie das Fleisch des Herrn sei, das sie ja als Doketen verwarfen. Sodann sagt der Heilige, daß die Eucharistie nach dem Glauben der Kirche das Fleisch Jesu sei,

Kanon aber sind sie nicht, es fehlen z. B. die Einsetzungsworte. Ich habe die Didache im Urtexte publiziert in meinem „Florilegium patristicum“, fasc. 1 (1904) S. 9 ff, und in deutscher Übersetzung in meinem Büchlein: „Die wichtigeren neuen Funde aus dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte“ (1905).

¹ Ignatius fügt noch bei: *Συνέφερον δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ὥα καὶ ἀναστῶσιν.* *Ἀγαπᾶν* ist hier das, was er sonst *ἀγάπην ποιεῖν* nennt; die Eucharistiefeier war nämlich damals noch mit dem Liebesmahl verbunden, oder vielmehr, was dem Wortlaute bei Ignatius mehr entspricht, sie fiel mit dem Liebesmahl in eins zusammen.

das für unsere Sünden gelitten und das der Vater auferweckt hat. Bestimmter kann man sich doch nicht ausdrücken. Axel Andersen¹ allerdings erklärt die Stelle anders: er sagt: Die Gnostiker enthalten sich der Eucharistie und des Gebetes: Eucharistie bedeutet aber die kirchliche Gemeindeversammlung, das zeigt der Zusatz „und des Gebetes“: also ist der Sinn: „Sie halten sich von Danksagung und Gebet fern, weil sie nicht zugeben, daß die Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs ‚Fleisch Jesu Christi‘ ist.“ Ich muß mich wundern, daß Batiffol (S. 124) dieser Erklärung zustimmt: sie ist durchaus unmöglich. Hätte Ignatius sagen wollen, die Gemeindeversammlung sei der Leib Christi, so hätte er allenfalls für „Leib Christi“ auch „Fleisch Christi“ setzen können: aber er konnte hinter „Fleisch Christi“ nicht beifügen: „das für unsere Sünden gelitten und das der Vater in seiner Huld auferweckt hat“. Das hat Struckmann (S. 35) richtig bemerkt.

Harnack² gibt zu, daß Ignatius sich Smyrn. 7. 1 streng realistisch auszudrücken scheine, fährt aber fort: „Allein viele Stellen zeigen, daß Ignatius von einer solchen Auffassung weit entfernt ist, vielmehr johanneisch denkt“: er meint Stellen wie die vorher genannten (Rom. 7. 3 und Trall. 8, 1) und Philad. 5. 1, wo es heißt: *προσχωρῶν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαροῦ ἡσων*. Auch Loofs sagt: „Rein symbolisch ist die Auffassung vom Abendmahle bei Ignatius gewiß nicht: aber der Schluß wäre vorschnell: also muß die wirkliche Gegenwart des verklärten Fleisches und Blutes Christi angenommen werden“: etwas Sicheres lasse sich nicht sagen (S. 40). Von der Goltz³ und Stahl⁴ verstehen alle Stellen des Ignatius, die von der Eucharistie handeln, spiritualistisch, wie ehemals Steitz: sie gehen aber auf den Gegenstand

¹ Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrh. 212 f.

² Lehrb. d. Dogmengesch. I 202 A. 2.

³ Ignatius v. Ant. als Christ u. Theologe (1894) 71—74.

⁴ Patristische Untersuchungen (1901) 121 ff.

nicht tiefer ein. Dagegen ist Hoffmann unbefangen genug, die Worte des Ignatius Smyrn. 7, 1 wörtlich zu verstehen; er schreibt¹: „Dasselbe ist der Fall, wenn er (Ignatius) in kühner Übertragung die *σάρξ* Christi als solche bezeichnet, die für unsere Sünden gelitten hat und von Gott auferweckt worden ist. Ein unbefangener Leser kann diese Aussagen nur wörtlich auffassen, da die gewählten Ausdrücke gerade materialistischer klingen, als es sonst nötig gewesen wäre; hatte sie Ignatius bildlich gemeint, so durfte er sich nicht einer Redeweise bedienen, aus der man das Gegenteil heraushört.“

4. Ein ganz unverdächtiger Zeuge der realen Gegenwart ist Justinus in der bekannten Stelle Apol. I 66. Diese lautet: „Nicht als gewöhnliche Speise und als gewöhnlichen Trank empfangen wir dieses; sondern wie Jesus Christus, unser Heiland, als er durch Gottes Wort (*διὰ λόγον θεοῦ*) Fleisch wurde, Fleisch und Blut um unseres Heiles willen angenommen hat, so sind wir gelehrt worden, daß die durch ein von ihm herrührendes Gebetswort unter Danksagung geweihte Speise (*τὴν δὲ ἐρχίζς λόγον τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστή-θεῖσαν τροφήν*), mit der unser Fleisch und Blut durch Umwandlung (*κατὰ μεταβολήν*) genährt wird, Fleisch und Blut jenes fleischgewordenen Jesus sei.“ Selbst Harnack muß gestehen (a. a. O.): „Es läßt sich nicht verkennen, daß Justin die wunderbare vom Logos gewirkte Identität des verdankten Brotes mit dem vom Logos angenommenen Leib vorausgesetzt hat.“ Semisch², dessen Darstellung der Lehre Justins noch heute die umfassendste und beste ist, schreibt: „Die wenigste Berechtigung hat die reformierte Kirche, diese Worte Justins zum Schutze ihrer Abendmahlsdeutung aufzurufen. . . . Die Parallele, welche Justin zwischen der Menschwerdung Jesu und dem Abendmahlsakte zieht, macht es schlechterdings nötig, wie die Leiblichkeit des menschgewordenen Erlösers

¹ Das Abendmahl im Urchristentum, Berlin 1903, 164 f.

² Justin der Märtyrer, eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie, Breslau 1840, II 438.

eine wahrhafte war, so auch Brot und Wein des Abendmahles in einem realen Sinne für Leib und Blut Christi zu nehmen.“ Auch Loofs erklärt (S. 41): „Klar ist hier, daß Justin die *εὐχαριστηθεῖσα τροφή* als Leib und Blut Christi zu prädisieren für allgemein christlich hält.“

5. Ein nicht minder klarer Zeuge ist Irenäus. In seinem antignostischen Hauptwerke argumentiert er gerade von der kirchlichen Eucharistielehre aus gegen die Häretiker (*adv. haer.* IV 18, 4—5). Er sagt: „Wie können sie glauben, daß das Brot, über welches Dank gesagt ist, der Leib ihres Herrn sei und der Kelch sein Blut enthalte, wenn sie ihn nicht als den Sohn des Welterschöpfers bekennen?“ Das heißt: Die Gnostiker leugnen, daß Christus der Sohn des Welterschöpfers ist; wenn er das aber nicht ist, kann er auch nicht das Brot, da es ihm nicht gehört, zu seinem Leibe machen. Irenäus fährt fort (5): „Und wie können sie ferner behaupten, daß unser Fleisch dem Untergange anheimfalle und nicht des Lebens teilhaftig werde, das doch von dem Leibe des Herrn und von seinem Blute genährt wird?“ Die Gnostiker leugneten die Auferstehung des Fleisches; damit traten sie aber, so bemerkt Irenäus, in Widerspruch mit der auch von ihnen anerkannten kirchlichen Abendmahlslehre.

An einer andern Stelle (V 2, 2 3) sagt Irenäus, daß Christus den Kelch für sein eigenes Blut (*αἷμα ἴδιον*) und das Brot für seinen eigenen Leib (*ἴδιον σῶμα*) erklärte, und daß unser Fleisch von dem Leibe und Blute des Herrn genährt und ein Glied von ihm wird (*τῇν σάρκα . . . ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου τρεφεμένην καὶ μέλος αὐτοῦ ὑπάρχουσαν*). Wie könnte man sich bestimmter und drastischer ausdrücken? Darum sagt auch Loofs (S. 48). Irenäus habe sich über die Eucharistie wie Justin ausgesprochen, habe aber „diesen gemeinchristlichen Gedanken mit sehr sinnlich klingenden Worten zur Geltung gebracht“. Trotzdem glaubte Steitz (IX 465 ff) auch bei Irenäus die reformierte Abendmahlslehre finden zu können (!).

So hat sich denn ergeben, daß die drei hervorragendsten Schriftsteller des 2. Jahrhunderts, Ignatius, Justinus und Irenäus, die reale Gegenwart Christi im heiligen Sakramente klar aussprechen.

6. Die Alexandriner Klemens und Origenes sind zusammen zu behandeln, da sie in ihrer Auffassung vom Abendmahl übereinstimmen; doch hat sich Origenes viel bestimmter ausgesprochen. Sie drücken zunächst mit aller Bestimmtheit den gemeinkirchlichen Glauben aus, daß der Herr uns seinen Leib und sein Blut zum Genusse reicht, und daß dieser Genuß zur Unsterblichkeit führt. So sagt Klemens¹: „Die Mischung beider, des Getränkes und des Logos, wird Eucharistie genannt, ein preiswürdiges und herrliches Gnadengeschenk; die gläubig daran teilnehmen, werden geheiligt, dem Leibe und der Seele nach, indem der Wille des Vaters den Menschen, diese göttliche Mischung (aus Leib und Seele), mit dem Heiligen Geiste und mit dem Logos auf mystische Weise verbindet; denn wie der Heilige Geist wahrhaft der von ihm getragenen Seele einwohnt, so das Fleisch dem Logos, der um seinetwillen Fleisch geworden ist.“ An einer andern Stelle bemerkt Klemens im Anschluß an das Gleichnis vom barmherzigen Samaritan: „Dieser (Christus) ist es, der den Wein, das Blut des Weinstockes Davids, in unsere verwundeten Seelen ausgießt.“² Origenes schreibt: „Wir aber sagen dem Schöpfer des Alls Dank und essen die unter Danksagung und Gebet für das Empfangene dargebrachten Brote, nachdem sie ein gewisser Leib geworden sind, der wegen des Gebetes heilig ist und die heiligt, die ihn mit gesundem Gewissen genießen.“³ Und ferner: „Zunächst ist zu beachten, daß er (Jesus), bevor er die gesegneten Brote den

¹ Paed. II, 2 (Migne, P. gr. 8, 411^a).

² Quis dives salv. c. 29; vgl. oben S. 2.

³ Contra Cels. VIII 33: καὶ τοὺς μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς τῆς ἐπὶ τοῖς ὀστέοις προσαγομένους ἄρτους ἐσθίουμεν σῶμα γενομένους διὰ τῆς εὐχῆς ἡγίον τι καὶ ἀγιάζον τοὺς ὕγιους προθέσας χρωμένους.

Aposteln gab, um sie der Menge vorzulegen, zuerst die Kranken heilte, damit sie als Gesunde an den gesegneten Broten teilnähmen. Denn nicht können jene, die noch krank sind, die Brote der Segnung Jesu in sich aufnehmen. Diese sollten die Worte beherzigen: Ein jeder prüfe sich selbst, und so esse er von dem Brote usw. (1 Kor 11, 28). Wenn jemand diese Worte nicht beachtet und vermessen von dem Brote des Herrn und seinem Kelche kostet, wird er schwach oder krank oder stirbt, sozusagen betäubt von der Kraft des Brotes.“¹ Und: „Ihr, die ihr den göttlichen Geheimnissen beizuwohnen pflegt, wißt, wie ihr beim Empfange des Leibes des Herrn mit aller Sorgfalt und Ehrfurcht euch in acht nehmt, damit nicht das Geringste davon auf den Boden fällt und etwas von der konsekrierten Gabe euch entgleitet. Ihr seht darin ein Verbrechen, und mit Recht, wenn etwas davon aus Nachlässigkeit herunterfällt.“²

Aber es gibt andere Stellen bei Klemens und namentlich bei Origenes, in welchen „Leib und Blut“ des Herrn in der Eucharistie allegorisch gedeutet werden, nämlich so, daß darunter die Lehre Christi verstanden wird, durch die unser Geist genährt wird. Bei Klemens handelt es sich besonders um Strom. V 10: „Denn als Milch wird die Katechese zu verstehen sein, die gleichsam die erste Kost der Seele ist, als feste Speise aber die schauende Betrachtung; das ist Fleisch und Blut des Logos, nämlich Erfassen seiner göttlichen Kraft und Wesenheit. . . . Denn so teilt er sich denen mit, die in geistiger Weise an dieser Speise teilnehmen, da die Seele nach dem wahrheitsliebenden Platon sich selbst nährt. Denn Speise und Trank des göttlichen Logos ist die Erkenntnis seiner göttlichen Wesenheit.“ Deutlicher spricht Origenes: „Jenes Brot, welches das göttliche Wort (deus verbum) seinen Leib nennt, ist das Wort, welches die Seelen nährt, das Wort, das vom Worte

¹ In Matth. tom. X 25.

² In Exod. hom. 13, 3.

Gottes ausgeht (*verbum de deo verbo procedens*), und das Brot vom himmlischen Brote, welches auf den Tisch gelegt ist, von dem geschrieben steht: Du hast vor mir einen Tisch bereitet gegen die, welche mich verfolgen (Ps 22, 5). Und jener Trank, welchen das göttliche Wort sein Blut nennt, ist das Wort, welches tränkt und herrlich berauscht die Herzen der Trinkenden, der Trank in jenem Becher, von dem es heißt: Wie herrlich ist dein berauschender Becher! (ebd.)... Denn nicht jenes sichtbare Brot, welches es in den Händen hielt, nannte das göttliche Wort seinen Leib, sondern das Wort, in dessen Geheimnis jenes Brot zu brechen war. Und nicht jenen sichtbaren Trank nannte es sein Blut, sondern das Wort, in dessen Geheimnis jener Trank ausgegossen werden mußte. Denn was kann Leib und Blut des göttlichen Wortes anders sein als das Wort, welches nährt, und das Wort, das die Herzen erfreut?¹ Solche Erklärungen kehren bei Origenes öfters wieder²; er sagt auch ausdrücklich³, man könne das But Christi auf doppelte Weise trinken, nämlich „auf sakramentale Weise“ (*sacramentorum ritu*), und „wenn wir seine Worte aufnehmen, in denen das Leben besteht“. Die wörtliche Auffassung des Fleischessens und Bluttrinkens bezeichnet er als die gemeinchristliche (*κοινοτέρα*) und die der Einfältigen⁴; die symbolische dagegen nennt er die Gottes würdigere und die der Einsichtigeren⁵. Beide Deutungen hält er für zulässig, die symbolische aber für die höhere⁶.

¹ In Matth. ser. 85.

² Die beste Zusammenstellung lieferte Struckmann S. 158—194.

³ In Num. hom. 16, 9.

⁴ *ἀχραιότεροι*: In Matth. 11, 14; *ἀπλούστεροι*: In Io. tom. 32, 24 al. 16.

⁵ *θειοτέρα*: In Io. l. I.; *prudenciores*: In Matth. ser. 86.

⁶ Das ist zweifellos; ebenso urteilen Probst (Theol. Quartalschr. 1864, 464) und Struckmann (S. 187 u. 194). Man vergleiche besonders In Matth. ser. 86: „Et quod dicit: Accipiens Iesus panem, similiter et accipiens calicem, qui parvulus quidem est in Christo et in Christo adhuc carnalis, intellegit communiter; prudentior autem quaerat, a quo accipiens Iesus. Deo enim dante accipit et dat eis, qui digni sunt a deo accipere panem et calicem.“ Und

Er nennt daher die Eucharistie einmal „den typischen und symbolischen Leib“ und bezeichnet es als die Meinung der Einfältigeren, daß die Eucharistie als solche heilige. Seine eigene Meinung charakterisiert er daselbst also: „So aber werden wir weder eines Gutes beraubt durch das Nichtessen von dem durch Gottes Wort und Gebet geheiligten Brote, bloß deshalb, weil wir nicht davon essen, noch auch erhalten wir durch das bloße Essen ein Gut. Denn die Ursache des Verlustes sind Bosheit und Sünde, und die Ursache des Gewinnes sind Gerechtigkeit und gute Werke.“¹

So weit also hat den Origenes sein Spiritualismus gebracht, daß er auch den Leib und das Blut des Herrn in der Eucharistie vergeistigt. Er hielt ja die Schöpfung der Materie für eine Folge des Falles in der Geisterwelt; er leugnete infolgedessen die materielle Identität des Auferstehungsleibes mit dem jetzigen und verstand die Verklärung Jesu nach seiner Auferstehung so, daß er sagen konnte: „der damals Mensch war, jetzt aber nicht mehr Mensch ist“²; er konnte darum auch keinen rechten Begriff haben vom Leibe und Blute des erhöhten Herrn. Daher das Schwanken bei Origenes; „als rechtgläubiger Traditionalist und entschiedener Gegner aller Häresie“ (Harnack) redete er im allgemeinen in den Ausdrücken und nach dem Glauben der Gesamtkirche; vor Eingeweihten aber sprach er als Idealist, indem er alles auf den Geist und die Erkenntnis bezog; aber er hat sich darüber nicht getäuscht, daß seine Abendmahlslehre ebensoweit von dem Glauben „der Einfältigen“ entfernt war wie seine Lehre überhaupt. Bei Klemens von Alexandrien finden wir die Anfänge dieser Allegorie auch in der Lehre von der Eucharistie.

In Io. tom. 32, 24, al. 16: *Νοεῖσθω δὲ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ποτήριον τοῖς μὲν ἀπλουστέροις κατὰ τὴν κοινοτέραν περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχὴν· τοῖς δὲ βαθυτέρον ἀκούειν μεμαθηκόσι κατὰ τὴν θειοτέραν καὶ περὶ τοῦ τροφίμου τῆς ἀληθείας λόγου ἐπαγγελίαν.*

¹ In Matth. tom. XI 14.

² In Ier. hom. 15, 6; In Luc. hom. 29.

7. Hinsichtlich Tertullians sagt sogar Harnack¹, daß ihm fälschlich eine symbolische Eucharistielehre aufgebürdet werde; das hätten die Untersuchungen Leimbachs über den Sprachgebrauch Tertullians „über jeden Zweifel erhoben“². Dennoch will Loofs (S. 59) ihm die symbolische Lehre wieder aufhalsen, er sagt allerdings, er „wage das nur zaghaft“. Loofs geht dabei von dem Bilde aus, das er sich von Cyprian gemacht hat, und schließt davon auf Tertullian zurück. Aber dieses Bild von Cyprians Eucharistielehre ist, wie sich zeigen wird, falsch. Tertullian sagt sogar: „Das Fleisch (des Menschen) nährt sich vom Leibe und Blute Christi.“³ Das kann sich Loofs nur so erklären, daß er hier eine Anleihe bei den Griechen gemacht habe. Einzelne Aussprüche des Afrikaners, dessen dunkle und schwerfällige Redeweise bekannt ist, sind allerdings nicht so leicht zu verstehen⁴. So sagt er Adv. Marc. 4, 40: „Jenes Brot, das er genommen hatte und seinen Jüngern austeilte, machte er zu seinem Leibe, indem er sprach: Das ist mein Leib, d. h. die Figur meines Leibes (*figura corporis mei*). Eine Figur aber hätte es nicht gegeben, wenn der Leib nicht ein wirklicher gewesen wäre. Übrigens könnte ein inhaltleerer Gegenstand, ein Phantasiebild, keine Figur zulassen. Oder hat er etwa deswegen das

¹ Lehrb. d. Dogmengesch. I 436.

² Gemeint ist die Schrift Leimbachs: Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullians (1874).

³ De resurr. 8: *Caro corpore et sanguine Christi vescitur*.

⁴ Z. B.: a) De orat. 6 wird erklärt, in der vierten Bitte des Vaters unsern werde unter „Brot“ am besten Christus verstanden, da dieser das Leben und darum auch das Brot des Lebens sei, „*tunc quod et corpus eius in pane censetur: hoc est corpus meum*“. Der Ausdruck „in pane censetur“ wird von Leimbach nach Analogie anderer Stellen übersetzt: „fällt unter den Begriff von Brot“; nicht so gut übersetzte Döllinger: „ist im Brote“. b) De anima 17: *Quod (vinum) in sanguinis sui memoriam consecravit*. Man denkt hier am besten an die Worte des Herrn: „Tuet dies zu meinem Andenken.“ c) Adv. Marc. I, 14: *Panem quo ipsum corpus suum repraesentat*. *Repraesentare* heißt nicht bloß „bildlich darstellen“, sondern auch „vergegenwärtigen“ oder „gegenwärtig machen“.

Brot sich zum Leibe gebildet, weil er keinen Leib hatte? Dann mußte er das Brot für uns (am Kreuze) dahingeben.“¹ Tertullian will an dieser Stelle gegen Marcion die Realität des Leibes Christi beweisen mit Hilfe der Tatsache, daß Christus das Brot zu seinem Leibe machte; dabei erklärt er die Worte „das ist mein Leib“ als „Figur meines Leibes“. „Figura“ heißt bei Tertullian oft, wie auch sonst, Bild oder Symbol; aber es ist auch oft, wie Leimbach nachgewiesen hat, bei ihm so viel wie „Erscheinungsform“. Hätte Tertullian sagen wollen, das Brot, das Christus nahm, sei ein Symbol seines Leibes gewesen, dann wäre sein Beweisgang gegen Marcion ein grundloser gewesen, und er hätte nicht sagen können: Christus mußte, wenn er keinen wahren Leib hatte, Brot zum Tode hingeben.² Neuerdings versuchte Drews den Ausdruck „figura corporis mei“ aus der Liturgie zu erklären³.

8. Schwieriger ist es, die Stellung Cyprians zum heiligen Abendmahle zu bestimmen. Loofs (S. 58) ist überzeugt, daß Cyprian sich den geopfert Leib Christi in der Eucharistie nicht real gegenwärtig dachte; Loofs schreibt ihm eine symbolisch-sakrifizielle Auffassung zu: Brot und Wein würden Leib und Blut Christi genannt, weil sie ein Gedächtnis (memoria) des Leidens Christi, also seines Leibes

¹ *Acceptum panem et distributum discipulis corpus illum suum fecit, „hoc est corpus meum“ dicendo, i. e. figura corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. Ceterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset. Aut si propterea panem corpus sibi finxit, quia corporis carebat veritate, ergo panem debuit tradere pro nobis.*

² So auch Thomasius, *Die christl. Dogmengesch.* I (1874) 410 f, und Leimbach, *Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullians* 83 A. 4.

³ Drews (*Die klementinische Liturgie* [1906] 73 83 f) weist nämlich hin auf das Wort *ἀποφάνη* im Kanon der Apost. Konstitutionen, der offenbar recht alte Bestandteile hat; *ἀφοφαίνειν* heiße hier „zur Erscheinungsform bringen“ (*καὶ καταπέμψης τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν ἑστίαν ταύτην . . . ὅπως ἀποφάνη τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, *Const. apost. VIII* 12, 39).

und Blutes im Opferzustande, seien. Diese Beurteilung Cyprians, sagt Loofs, sei bei protestantischen Dogmenhistorikern fast allgemein anerkannt und werde durch Ep. 63 (nr. 2 u. 13) Cyprians völlig erwiesen. Ähnlich urteilten auch Götz¹ und Seeberg². Die Ansicht ist aber falsch.

Wie die andern kirchlichen Schriftsteller, so sagt auch Cyprian an vielen Stellen, daß in der Eucharistie der Leib und das Blut Christi gegenwärtig sind, daß wir sein Blut trinken, daß es geopfert wird u. dgl. Einmal sagt er sogar, daß die Christen den Leib Christi berühren (*contingimus*), und daß sie ihn deshalb mit Recht im Vaterunser „unser Brot“ nennen können³. Es ist also von vornherein anzunehmen, daß Cyprian hinsichtlich der Eucharistie geradeso gedacht hat wie Tertullian, den er so hoch schätzte, und die andern kirchlichen Schriftsteller vor ihm, zumal er niemals seinen abweichenden Standpunkt markiert. In diesem Sinne müssen daher auch seine Äußerungen im 63. Briefe verstanden werden, wenn es eben möglich ist.

Dieser Brief ist das einzige Schriftstück aus vornicäischer Zeit, welches die Eucharistiefeier allein zum Gegenstande hat. Er behandelt den Mißbrauch, der sich in einigen Gemeinden gebildet hatte, nicht Wein, sondern Wasser zur Opferfeier zu verwenden; da man nämlich den eucharistischen Gottesdienst am frühen Morgen hielt, fürchtete man, man möchte sich durch den Weingeruch als Christ verraten (nr. 15). Cyprian will nicht nur zeigen, daß Christus beim letzten Abendmahle Wein, nicht Wasser, konsekriert hat, sondern auch, und zwar besonders (nr. 3—7), daß an verschiedenen Stellen des Alten Testaments der Wein als Vorbild des Blutes und

¹ Das Christentum Cyprians (1896) 23.

² Lehrbuch der Dogmengesch. I² (1908) 548 A. 1.

³ De dom. orat. 18: Sic et panem nostrum vocamus, quia Christus eorum, qui corpus eius contingimus, panis est. An derselben Stelle: dum abstinenti et non communicantes a caelesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur. Ep. 63, 7: Sic nec nos sanguinem Christi possemus bibere, nisi Christus calcatus prius fuisset.

des Leidens Christi vorkommt, das Wasser aber (nr. 8) überall auf die Taufe hindeutet. Nun heißt es in nr. 2: „Da Christus sagt: Ich bin der wahre Weinstock, so ist sicherlich das Blut Christi nicht Wasser, sondern Wein. Und es kann nicht den Anschein haben (*nec potest videri*), daß sein Blut, durch welches wir erlöst und lebendig gemacht wurden, im Kelche sei, wenn dem Kelche der Wein fehlt, der als das Blut Christi dargestellt wird (*ostenditur*), welches durch das Geheimnis und Zeugnis aller Schriften angekündigt wird.“¹ Man beruft sich auf die Wörter *videri* und *ostenditur* und meint, sie schlossen die reale Gegenwart Christi aus. Struckmann bemerkt dagegen (S. 309), *videri* könne auch bedeuten „dafür halten“, und so sei es hier zu verstehen. Ich möchte das nicht sagen, ich übersetze es mit „scheinen“ oder „den Anschein haben“. Aber die Schwierigkeit verschwindet, wenn man den Zusammenhang beachtet, auf den Cyprian auch im letzten Teil des Satzes verweist. Alle Schriftstellen, sagt er, weisen darauf hin, daß Wein das Blut Christi sei. Überall wird Wein als Blut Christi gezeigt (*ostenditur*) oder dargestellt. Wenn nun kein Wein im Kelche ist, fehlt jeder Hinweis auf das Blut Christi, der Gedanke daran kann nicht aufkommen, es gewinnt nicht den Anschein (*non potest videri*), als sei das Blut Christi vorhanden. So verstanden — und so muß sie verstanden werden — macht die Stelle keine Schwierigkeit.

Ganz ebenso ist es mit der zweiten Stelle im 63. Briefe (nr. 13), wo derselbe Ausdruck „*sanguis ostenditur*“ wiederkehrt. Sie lautet: „Weil Christus uns alle trug, er, der auch unsere Sünden trug, so sehen wir, daß unter dem Wasser das Volk verstanden, im Weine aber Christi

¹ Nam cum dicat Christus: Ego sum vitis vera, sanguis Christi non aqua est utique, sed vinum. Nec potest videri sanguis eius, quo redempti et vivificati sumus, esse in calice, quando vinum desit calici, quod Christi sanguis ostenditur, qui scripturarum omnium sacramento et testimonio praedicetur.

Blut dargestellt werde (*videmus in aqua populum intellegi, in vino vero ostendi sanguinem Christi*).“ Darum müsse im Kelche Wasser mit Wein gemischt sein, um die Vereinigung des Volkes mit Christus zum Ausdruck zu bringen. Nun sagt man protestantischerseits: Nach Cyprian steht das Wasser zum Volke in demselben Verhältnis wie der Wein zum Blute Christi; das Wasser ist aber ein bloßes Symbol; mithin muß auch der Wein ein solches sein. So sagt z. B. Ebrard¹: „Der Wein ist ihm nicht Christi Blut selbst, sowenig als das Wasser die Gemeinde selbst ist, sondern eine symbolische Darstellung des einmal vergossenen Blutes.“ Darauf ist zu antworten: Gewiß hätte Cyprian statt „unter dem Weine wird Christi Blut dargestellt“ sagen können: „im Weine ist Christi Blut“; er wählt aber den ersteren Ausdruck, entweder um den Vergleich einheitlicher und gleichmäßiger zu gestalten, oder, wie oben in nr. 2 desselben Briefes, mit Rücksicht auf die von ihm eingehend erklärten Stellen des Alten Testaments, in welchen der Wein Sinnbild des Blutes Christi ist. Wenn also Cyprian in diesem Briefe öfters den Wein nur als Darstellung (*ostendere*) des Blutes Christi bezeichnet, so tut er das, weil er ihn für seine Beweisführung auf dieselbe Stufe wie das Wasser stellt, und weil der Wein als Symbol eine vollkommen genügende Unterlage für die Beweisführung ist.

9. Auch im 4. und 5. Jahrhundert sprechen die heiligen Väter die Lehre von der realen Gegenwart bestimmt aus². Bei einzelnen, namentlich unter den Griechen, ist aber daneben auch der Einfluß der spiritualistischen Ausdrucks-

¹ Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte I (1845) 248.

² So sagt der hl. Athanasius im 4. Festbriefe, Jesus habe die Jünger ermahnt, nicht mehr das Fleisch des Lammes, sondern sein eigenes Fleisch zu essen. Ferner Gregor von Nazianz (*orat.* 45, 19): „Zweifle nicht, wenn du vom Blute Gottes hörst, sondern iß ohne Anstoß und Bedenken den Leib, trinke das Blut, wenn du nach dem Leben dich sehnst.“

weise des Origenes erkennbar¹; wo vom heiligen Opfer die Rede ist, werden gerade in dieser Zeit Brot und Wein oft Abbilder oder Symbole (*ἀντίτυπα, σύμβολα*) des Leibes und Blutes Christi genannt, dessen blutigen Tod ja die eucharistischen Gestalten darstellen sollen². Der hl. Johannes Chrysostomus spricht so oft und so deutlich von der Eucharistie, daß man ihn den doctor eucharistiae genannt hat. Loofs findet (S. 54) seine Ausdrucksweise „schauerlich-massiv und grobsinnlich“; er mag dabei an Sätze denken, wie diese: „Das heilsame Blut sollt ihr genießen, wie wenn ihr es mit den Lippen aus der göttlichen und unbefleckten Seite saugen würdet“³; und: „O wie viele sagen jetzt: Ich möchte seine Gestalt sehen, seine Figur, seine Kleider und Schuhe! Ihn selbst siehst du, ihn selbst berührst du, ihn selbst issest du.“⁴

¹ Der hl. Basilius erklärt z. B. (ep. 8, 4): „Wir essen sein Fleisch und trinken sein Blut, indem wir durch seine Menschwerdung und sein sichtbares Leben des Wortes und der Weisheit teilhaftig wurden. Denn sein Fleisch und Blut nannte er seinen ganzen mystischen Wandel im Fleische und seine Lehre, durch welche die Seele genährt wird.“

² Eusebius, Demonstr. evang. VIII, 596: *Αὐτὸς τὰ σύμβολα τῆς ἐνθέου οἰκονομίας τοῖς αὐτοῦ παρεδίδου μαθηταῖς, τὴν εἰκόνα τοῦ ἰδίου σώματος ποιεῖσθαι παρακελευόμενος . . . ἄρτῳ δὲ χρῆσθαι συμβόλῳ τοῦ ἰδίου σώματος παρεδίδου.* Macarius, Hom. 27, 17: *Ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προσφέρεται ἄρτος καὶ οἶνος, ἀντίτυπον τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος, καὶ οἱ μεταλαμβάνοντες ἐκ τοῦ φαινομένου ἄρτου πνευματικῶς τὴν σάρκα τοῦ κυρίου ἐσθίουσιν.* Constit. apost. VII 25, 4: *Εὐχαριστοῦμεν ὑπὲρ τοῦ τιμίου αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ τιμίου σώματος, οὗ καὶ ἀντίτυπα ταῦτα ἐπιτελοῦμεν.* In dem von Wobbermin aufgefundenen Kanon des Serapion heißt es vom Brote: *Ὁ ἄρτος οὗτος τοῦ ἀγίου σώματός ἐστιν ὁμοίωμα*, und ähnlich vom Weine; danach wird gebeten, der Logos möge über das Brot kommen, *ἵνα γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ λόγου*. Man darf sich durch die Ausdrücke *ἀντίτυπα* und ähnliche nicht beirren lassen; das zeigt am besten Cyrill von Jerusalem; obschon gerade er die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie aufs deutlichste ausspricht, sagt er doch (cat. myst. 5, 8): *γευόμενοι γὰρ οὐκ ἄρτου καὶ οἶνου κλεύονται γεύσασθαι, ἀλλ' ἀντιτύπου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ.*

³ De paenit. hom. 9, 1.

⁴ In Matth. hom. 82, 1 f.

10. Über die Lehre des hl. Augustinus vom Abendmahl sind die Urteile sehr verschieden. Dorner¹ bezeichnet eine Anzahl von Stellen aus seinen Schriften als solche, welche gegen die reale Gegenwart sprechen, und meint, „daß man unbedingt dieselbe bei Augustinus als ausgeschlossen ansehen könnte, wenn sich nicht auf der andern Seite Stellen fänden, welche deutlich von derselben zu sprechen scheinen“. Loofs² sagt, die Protestanten seien darin einig, seine Aussprüche im spiritualistischen Sinne zu verstehen, daß er nämlich, wie oft er auch vom Essen des Leibes und Blutes Christi spreche, immer nur die Heiligung durch die Gnade des Sakramentes meine. Nicht ganz so bestimmt urteilt Harnack³; er sagt aber auch: „Niemand hat stärker in Bezug auf das Abendmahl das realistische Verständnis abgewehrt und darauf hingewiesen, daß das, was ‚visibiliter celebratur, oportet invisibiliter intellegi‘⁴. . . . Nun könnte, wie bei den Griechen, trotz dem allem doch bei Augustin hin und her der Gedanke vorkommen, man müsse den sakramentalen Leib des Herrn auch mit dem realen identifizieren. Allein ich habe keine Stelle gefunden, die sicher dafür spricht.“ Auf katholischer Seite gibt man zu, daß manche Stellen bei Augustinus für die symbolische Deutung zu sprechen scheinen; man sucht aber zu beweisen, daß keine von diesen die Realität des Leibes Christi in der Eucharistie notwendig ausschließt, und daß andere Stellen diese klar aussprechen; so besonders Schanz⁵ und O. Blank⁶.

Für die reale Gegenwart sprechen vor allem folgende zwei Stellen: a) Enarr. in ps. 98, 9 sagt Augustinus: „Niemand aber ißt dieses Fleisch, ehe er es angebetet hat.“⁷ Er

¹ Augustin, sein theol. System (1873) 267 ff.

² Realenzykl. I 61 ff; Leitfaden der Dogmengesch. (1906) 408—410.

³ Lehrb. d. Dogmengesch. III³ 148 A. 1. ⁴ In ps. 98, 9 fin.

⁵ Theol. Quartalschrift 1896, 79 ff.

⁶ Die Lehre des hl. Aug. vom Sakr. der Euch. (1907).

⁷ Nemo autem illam escam manducat, nisi prius adoraverit.

bezeichnet es dann als Sünde, wenn man vor dem Empfang der Eucharistie die Anbetung unterlasse. Im folgenden erklärt er die Worte: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts“; er sagt, der Herr habe sie gesprochen, weil man ihn so verstanden habe, als wolle er von seinem Leibe Teile abschneiden und ihnen geben. Dann fährt Augustinus fort: „Verstehet geistig, was ich gesagt habe! Nicht diesen Leib, den ihr seht, werdet ihr essen, und nicht jenes Blut, das meine Kreuziger vergossen haben, werdet ihr trinken; ich habe euch ein Geheimnis vorgelegt: geistig verstanden, macht es euch lebendig.“¹ b) In der ersten Rede über Ps 33 geht Augustinus (nr. 11) auf 1 Kg 21, 13 ein, wo David sich wahnsinnig stellt und es in der Septuaginta (nicht im Hebr. und in der Vulgata) von ihm heißt: „Und er trug sich in seinen Händen.“² Augustinus fragt: „Wer trägt sich in seinen Händen?“ und antwortet: „Das hat nur Christus getan, als er sagte: Das ist mein Leib; er trug nämlich jenen Leib in seinen Händen.“ In der zweiten Rede über denselben Psalm³ schränkt er das allerdings also ein: „Und er trug sich selbst gewissermaßen (quodam modo), als er sagte: Das ist mein Leib.“ Ganz falsch deutet Dorner die Stelle, wenn er sagt: „Christus trug ein Symbol seines Leibes, die Kirche, in seinen Händen.“ — Wie die andern Väter, sagt auch Augustinus wiederholt, daß Christus beim letzten Abendmahl das Brot zu seinem Leibe machte⁴; er verlangt sogar gemäß der in Nordafrika damals herrschenden Sitte, daß auch die Unwürdigen vor dem Tode die heilige Kommunion empfangen, „weil sie sonst das Leben nicht in sich haben könnten“⁵.

¹ Sacramentum aliquod vobis commendavi, spiritualiter intellectum vivificabit vos.

² Καὶ παρεφέρετο ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ. ³ Sermo 2 nr. 2.

⁴ Z. B. sermo 227 an die Täuflinge: Panis ille, quem videtis in altari, sanctificatus per verbum dei, corpus est Christi. Calix ille, immo quod habet calix, sanctificatum per verbum dei, sanguis est Christi.

⁵ De pecc. mer. 20, 26—28.

Aber es gibt andere Stellen beim hl. Augustinus, in denen gesagt wird, daß die Eucharistie eine Figur oder ein Gedächtnis des Leibes Christi sei, oder sogar geradezu eine geistige oder bildliche Auffassung derselben verlangt wird. Dahin gehören unter andern: a) De doctr. christ. III 16. Hier wird entwickelt: Aussprüche der Heiligen Schrift, in denen ein Verbrechen befohlen oder etwas Nützliches verboten wird, müßten bildlich verstanden werden; derart sei Jo 6, 54: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes“ usw. Augustinus sagt darüber: „Ein Verbrechen scheint er hier zu verlangen; es ist also eine figürliche Redeweise, die verlangt, am Leiden des Herrn Anteil zu nehmen und mit Freude und Nutzen im Gedächtnis zu bergen, daß sein Fleisch für uns gekreuzigt und verwundet worden ist.“¹ Der Kirchenlehrer lehnt an dieser Stelle die kapharnaitische oder roh-sinnliche Auffassung der Juden vom Essen des Fleisches des Herrn ab; aber es ist doch sehr auffallend, daß er nicht sagt, man müsse an einen geistigen Genuß denken, sondern, man habe hier eine bildliche Redeweise, deren Sinn sei, man müsse des Leidens Christi gedenken. Gewiß, die Eucharistie ist als Opfer ein Gedächtnis des Leidens Christi; aber nach unserer Auffassung ist sie doch auch noch viel mehr. b) Ep. 98, 9: „Wenn nämlich die Sakramente keine Ähnlichkeit mit den Dingen hätten, deren Geheimnisse (sacramenta) sie sind, so wären sie überhaupt keine Sakramente. Von dieser Ähnlichkeit empfangen sie gewöhnlich auch den Namen dieser Dinge. Denn wie in gewissem Sinne (secundum quendam modum) das Sakrament des Leibes Christi der Leib Christi und das Sakrament des Blutes Christi das Blut Christi ist, so ist auch das Sakrament des Glaubens (die Taufe) der Glaube.“ So könne man von neugetauften Unmündigen schon sagen, sie hätten den

¹ Facinus vel flagitium videtur iubere; figura est ergo prae-
cipiens passioni dominicae communicandum et suaviter atque utiliter re-
condendum in memoria, quod pro nobis caro eius crucifixa et vulnerata sit.

Glauben, wenn sie auch den „Affekt“ des Glaubens noch nicht hätten. c) *Contra Adimant.* 12, 3 und *Enarr. in ps.* 3, 1 sagt Augustinus, der Herr habe seinen Jüngern beim letzten Abendmahl „ein Zeichen seines Leibes“ (*signum corporis sui*) und ein „Bild seines Leibes und Blutes“ (*corporis et sanguinis sui figuram*) gegeben. d) Vor allem liebt es Augustinus, in dem Brote und Weine der Eucharistie ein Symbol der Einheit der Kirche, die ja der Leib Christi ist, zu sehen. Diesen Gedanken führt er namentlich im *sermo* 272 aus. Er spricht hier zu den Täuflingen (*infantes*) also: „Diese Dinge heißen deswegen sacramenta, weil in ihnen nicht dasselbe sich dem Auge zeigt, was angedeutet wird. Was man sieht, hat körperliches Aussehen; was man aber meint, hat geistigen Nutzen. Wenn du also den Leib Christi verstehen willst, dann höre, was der Apostel zu den Gläubigen sagt (1 Kor 12, 27): ‚Ihr seid der Leib Christi und seine Glieder.‘ Wenn ihr also der Leib Christi und seine Glieder seid, so liegt euer Geheimnis auf dem Tische des Herrn: ihr empfangt euer Geheimnis (*mysterium vestrum accipitis*). Auf das, was ihr seid, antwortet ihr Amen und unterschreibt es, indem ihr antwortet. Du hörst nämlich: Leib Christi, und du antwortest Amen. Sei ein Glied des Leibes Christi, damit die Antwort wahr sei.“ Im folgenden wird dann gezeigt, daß das Brot aus vielen Körnern besteht und der Wein aus vielen Beeren gepreßt wird und so die Eucharistie ein „*mysterium pacis et unitatis nostrae*“ ist.

Offenbar hat sich also der hl. Augustinus oft recht dunkel über die Eucharistie, zuweilen sogar anscheinend gegen die reale Gegenwart ausgesprochen. Ein Hauptgrund seiner dunkeln Redeweise war die Arkan- disziplin, auf die er selbst öfters hinweist, z. B. in *Jo.* 49, 5: „Was wir trinken, wissen die Gläubigen.“ Man muß auch bedenken, daß er eine Vorliebe für allegorische Schrift- erklärung hatte, und daß er, wenn er eine Stelle allegorisch erklärt, damit in den meisten Fällen eine wörtliche Erklärung

nicht ausschließen will. Und wenn er die Eucharistie ein Symbol des Leibes Christi nennt, so denkt er dabei entweder an den mystischen Leib Christi, die Kirche, oder daran, daß in der Eucharistie der Leib Christi nicht in seiner eigenen Gestalt, sondern unter einer fremden Hülle erscheint. Symbol ist bei den Alten „niemals bloßes Abbild und Zeichen, sondern stets geheimnisvoller Träger; es war das in irgend welchem Sinne wirklich, was es bedeutet“¹.

Schanz schließt seine Abhandlung über die Eucharistielehre Augustins mit diesen Worten (S. 115): „Der hl. Augustinus ist also nicht Spiritualist und Symboliker, sondern lehrt die reale Gegenwart Christi in dem Sakramente der Eucharistie.“ Ich möchte lieber so sagen: „Augustinus neigt zur symbolischen Erklärung der Eucharistie hin, aber einzelne seiner Aussprüche machen es wahrscheinlich, daß er damit die reale Gegenwart nicht ausschließen will. Jedenfalls schätzt er das Sakrament als Heilsgut so hoch, wie die Kirche es allzeit geschätzt hat. Die Weise der realen Gegenwart tiefer zu erklären, hat kein Afrikaner versucht.“

§ 2. Die Wesensverwandlung.

1. Das Konzil von Trient erklärt (sess. 13, 4): „Weil aber unser Erlöser sagte, daß das, was er unter der Gestalt des Brotes darbot, wahrhaft sein Leib sei, so war man immer in der Kirche Gottes überzeugt, und die heilige Synode erklärt das jetzt aufs neue, daß durch die Konsekration des Brotes und Weines eine Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes unseres Herrn Christus und der ganzen Substanz des Weines in die Substanz seines Blutes stattfinde.“ Diese Verwandlung sei von der Kirche passend *transsubstantiatio* genannt worden².

¹ Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. I 436 u. II 429, 2.

² Das Wort *transsubstantiatio* findet sich zuerst bei Hildebert von Tours um 1100.

Batiffol bemerkt¹, die Weise der realen Gegenwart Christi im heiligen Sakramente sei jahrhundertlang Gegenstand der Spekulation und schließlich sehr lebhafter Kontroverse gewesen; die Lehre von der Wesensverwandlung des Brotes in den Leib Christi habe sich nur langsam entwickelt, und Einigung darüber sei einzig durch das vierte Laterankonzil erreicht worden. Batiffol übertreibt die Anerkennung der realen Gegenwart seitens des heutigen Protestantismus (oben S. 1) und die frühere Unsicherheit über die Verwandlungslehre; beide sind nicht so groß, wie Batiffol in seinem neuesten Buche über die Eucharistie uns glauben machen möchte.

2. Jesus sagte zu seinen Jüngern: „Dieses ist mein Leib“; mithin war das, was früher Brot gewesen war und auch fernerhin den Sinnen als Brot erschien, in Wahrheit nicht mehr Brot, sondern sein Leib. Aus dem Brote war sein Leib geworden; es muß also eine Verwandlung stattgefunden haben, und zwar eine Wesensverwandlung, da die Akzidentien (Gestalten) des Brotes blieben, wie sie früher waren. Man kann nicht sagen, daß sich mit dem Brote der Leib Christi wie die Seele mit einem Leibe verbunden habe; wäre es so, dann hätte Christus nicht sagen können: „Dieses ist mein Leib“; er mußte vielmehr sagen: „Darin ist mein Leib“, oder ähnlich. Christus hat aber die Wesensverwandlung nicht ausdrücklich ausgesprochen, und wir haben auch für eine Verwandlung derart, daß die Gestalten unverändert bleiben, kein Beispiel in der Natur; nur durch eindringenderes Nachdenken konnte also diese Lehre aus den Worten Christi erkannt werden, und es hat sogar noch nach dem Lat. IV. angesehene orthodoxe Theologen gegeben, welche behaupteten, daß die Transsubstantiation nicht streng aus den Worten Christi gefolgert werden könne².

¹ L'eucharistie (1906) 380.

² So Duns Scotus (in IV lib. sent. dist. 11 q. 3 n. 15), Kardinal Cajetan (vgl. Suarez in q. 75 a. 1) und Melchior Canus (de locis theol. III 3); siehe die Stellen bei Batiffol 383 ff.

Es ist darum nicht zu verwundern, daß die ältesten Väter, die sich gewöhnlich am biblischen Wortlaute hielten, diese Lehre nicht ausgesprochen und wohl auch noch nicht explicite erkannt haben. Paschasius Radbertus im 9. Jahrhundert hat das Verdienst, zum erstenmal klar zwischen „veritas“ und „figura“, d. h. zwischen Wahrheit und Bild oder zwischen Wesen und Gestalten in der Eucharistie unterschieden zu haben¹. Derjenige, der zuerst die Transsubstantiation offen geleugnet hat, war Berengar von Tours im 11. Jahrhundert; es war das sein Hauptirrtum, in welchem alle seine Anhänger mit ihm übereinstimmten. während sie sonst weit auseinandergingen; diesen Irrtum allein hat er auch in dem ihm zu Rom 1079 vorgelegten Glaubensbekenntnis abschwören müssen².

3. Eine klare Unterscheidung von Substanz und Akzidens in der Eucharistie ist, wie oben gesagt wurde, zuerst von Paschasius Radbertus gemacht worden. Wie groß das Schwanken in den Ausdrücken gewesen ist, möge hier an einigen Beispielen gezeigt werden, über die gerade in letzter Zeit wieder falsche Anschauungen vorgetragen worden sind.

Abt Rupert von Deutz (gest. 1135) ist schon von Bellarmin³ als Gegner der Transsubstantiation bezeichnet

¹ Es ist ganz unrichtig, wenn Stieren (Ausgabe des Irenäus II 329) behauptet, erst Paschasius habe die Transsubstantiationslehre in die katholische Kirche eingeführt. Die Verwandlung der Elemente war schon im 4. Jahrhundert von mehreren Vätern, insbesondere von Cyrill, Ambrosius und Chrysostomus, klar ausgesprochen worden. Paschasius hat nur die Folgerungen aus dieser Lehre gezogen, indem er die Art des Wunders genauer formulierte. Nur in ihrem zweiten Teile ist also die Behauptung Harnacks richtig (Lehrb. III 290): „Er (Paschasius) spricht es zum erstenmal in der Kirche ohne Schwanken aus: der sakramentale Leib ist der von Maria geborene, und zwar geschieht das durch eine Verwandlung, die nur das Sinnfällige unverwandelt läßt.“ Der Fehler des Paschasius bestand darin, daß er betonte, der historische Christus, wie er lebte und lebte, und nicht der verklärte, sei in der Eucharistie gegenwärtig, und daß er damit eine grob-sinnliche Auffassung des Sakramentes verriet.

² Denzinger, Enchir. n. 278.

³ De euch. 3, 11.

worden; auch Batiffol (S. 385) behauptet, er habe die Fortdauer der Substanz des Brotes und Weines gelehrt; Schanz¹ hält das wenigstens für wahrscheinlich. Eine Stelle bei Rupert legt diesen Gedanken auch nahe; aber eine andere schließt ihn völlig aus und zeigt zugleich, daß er zwischen Wesen (*substantia*, *natura*) und Akzidens (*species exterior*) nicht recht unterscheidet². Das eine Mal sagt er nämlich deutlich: „Die Verwandlung des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Christi unter Fortdauer der äußeren Erscheinung“; das andere Mal aber bemerkt er, Gott zerstöre die Natur nicht und verändere oder zerstöre die Substanz des Brotes und Weines nicht; er fügt an letzter Stelle allerdings bei: „gemäß der äußeren Einwirkung auf die fünf Sinne“.

Und damit fällt denn auch Licht auf Äußerungen früherer Schriftsteller, in denen das Geheimnis der Eucharistie mit dem der Menschwerdung verglichen wird und gezeigt werden soll, daß die menschliche Natur in Christus nicht in der göttlichen

¹ Die Lehre v. d. heiligen Sakr. (1893) 352.

² Die erste Stelle ist in Exod. II 10 (Migne, P. lat. 167, 617): ... totum adtribuetis operationi spiritus sancti, cuius effectus non est destruere vel corrumpere substantiam, quamcumque suos in usus adsumit, sed substantiae bono permanenti, quod erat, invisibiliter adicere, quod non erat. Sicut naturam humanam non destruxit, cum illam operatione sua ex utero virginis deus verbo in unitatem personae coniunxit, sic substantiam panis et vini secundum exteriorem speciem quinque sensibus subactam non mutat aut destruit, cum eidem verbo in unitatem corporis eiusdem, quod in cruce pependit, et sanguinis eiusdem, quem de latere suo fudit, ista coniungit. Dagegen heißt es in Exod. IV 7 (Migne a. a. O. 704), wo der Satz: „Et inaurabis eam auro purissimo“ (Ex 25, 24) erörtert wird, also: Cur non fusilis aut ductilis est tota ex auro, sed facta de lignis setim inauratur auro purissimo? Videlicet quia species utraeque panis et vini de terra sumuntur, utraeque de communi vel publico haec granario, illa de apotheca capiuntur. Sed accedit substantiarum atque specierum creator deus atque formator spiritus sanctus, aurumque verbi incarnati, aurum Christi crucifixi mortui ac sepulti atque post gloriosam resurrectionem adsumpti in caelum ad dexteram patris non superficie tenus inducit, sed efficaciter haec in carnem et sanguinem eius convertit, permanente licet specie exteriori.

aufgegangen sei, wie die Monophysiten meinten. Es sind folgende drei Schriftsteller, die Batiffol sämtlich mit Unrecht als Gegner der Transsubstantiation ins Feld führt¹:

a) Theodoret von Cyrus. Er sagt wiederholt, Christus habe beim letzten Abendmahl nicht die Natur (*φύσις*) verändert, und es sei das frühere Wesen (*οὐσία*) des Brotes geblieben; er sagt aber auch, Brot und Wein seien damals etwas anderes geworden, es sei eine Umwandlung (*μεταβολή*) erfolgt, und: „Wir essen die Glieder des Bräutigams und trinken sein Blut.“²

b) Papst Gelasius I. (492—496) sagt: (Brot und Wein) „gehen durch Wirkung des Heiligen Geistes in die göttliche Substanz über und bleiben doch in der Eigentümlichkeit ihrer Natur“³. Wie Batiffol,

¹ L'eucharistie 279 ff 315 ff 319 ff.

² Eranistes II (Migne, P. gr. 83, 168): *Μένει γὰρ ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας καὶ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ εἶδους, καὶ ὁρατὰ ἐστι καὶ ἀπτά, ὅα καὶ πρότερον ἦν νοεῖται δὲ ἅπερ ἐγένετο καὶ πιστεύεται καὶ προσκυνεῖται, ὡς ἐκτεῖνα ὄντα ἅπερ πιστεύεται. Ebd. (Migne p. 56): Ἡ βουλήν γὰρ τοὺς τῶν θείων μυστηρίων μεταλαγχάνοντας μὴ τῇ φύσει τῶν βλεπομένων προσέχειν, ἀλλὰ διὰ τῆς τῶν ὀνομάτων ἐναλλαγῆς πιστεῦειν τῇ ἐκ τῆς χάριτος γεγεννημένῃ μεταβολῇ. . . οὗτος τὰ δρώμενα σύμβολα τῇ τοῦ σώματος καὶ αἵματος προσηγορίᾳ τετίμηκεν, οὐ τὴν φύσιν μεταβαλὼν, ἀλλὰ τὴν χάριν τῇ φύσει προσθεικώς. Dieser letzte Satzteil verrät allerdings eine realistisch-dynamische Auffassung der Eucharistie; eine solche haben besonders Steitz und Loofs darin gefunden. — In Cant. cantic. c. 3: Οἱ τοίνυν ἐσθiónτες τοῦ νυμφίου τὰ μέλη καὶ πίνοντες αὐτοῦ τὸ αἷμα τῆς γαμικῆς αὐτοῦ τυγχάνουσι κοινωνίας.*

³ De duabus naturis c. 14 (epist. Rom. pont., ed. Thiel I 541 f): Certe sacramenta quae sumimus corporis et sanguinis Christi divina res est, propter quod et per eadem „divinae efficimur consortes naturae“; et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini. Et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur. Satis ergo nobis evidenter ostenditur, hoc nobis in ipso Christo domino sentiendum, quod in eius imagine profitemur, celebramus et sumimus: ut, sicut in hanc, scilicet in divinam, transeant sancto spiritu perficiente substantiam, permanentes tamen in suae proprietate naturae, sic illud

so findet auch Mirbt¹ hierin eine Leugnung der Wesensverwandlung, aber mit Unrecht.

c) Der Brief an Cäsarius, der unter den Schriften des Chrysostomus steht. Auch hier heißt es, daß nach der Konsekration „die Natur des Brotes bleibe“. Die vorhin genannten Aussprüche legen durchaus den Gedanken nahe, daß auch an dieser Stelle nur die Akzidentien oder Gestalten gemeint sind².

4. Den Vergleich des Eucharistiewunders mit der Menschwerdung des Logos hat zuerst Justin der Märtyrer angestellt, der erste, der überhaupt die Gegenwart Christi in der Eucharistie zu erklären versucht hat. Seine Worte wurden oben (S. 5) angeführt. Offenbar will Justin hier seinen heidnischen Lesern zeigen, wie es möglich sei, daß die konsekrierte Speise Fleisch und Blut Jesu ist. Er stellt deswegen diese Tatsache mit der Menschwerdung zusammen und findet bei beiden das Gemeinsame, daß sie durch ein Wort (*λόγος*) Gottes gewirkt werden: die Menschwerdung Christi durch den Logos Gottes (die zweite göttliche Person), die Eucharistie durch einen Gebetslogos. Der Vergleich wäre offenbar noch vollständiger, wenn auch die Art des Wunders der Eucharistie der Art der Menschwerdung entspräche, wenn also Christus sich mit dem Brote verbände, wie er die menschliche Natur angenommen hat. In diesem Falle würde Justin

ipsum mysterium principale, cuius nobis efficientiam virtutemque veraciter repraesentant, ex quibus constat proprie permanentibus, unum Christum, quia integrum verumque, permanere demonstrant.

¹ Quellen zur Gesch. des Papsttums² (1901) 68.

² Die Stelle heißt (Migne, P. gr. 52, 758): *Sicut enim, antequam sanctificetur panis, panem nominamus, divina autem illum sanctificante gratia, mediante sacerdote, liberatus est quidem ab adpellatione panis, dignus autem habitus dominici corporis adpellatione, etiamsi natura panis in ipso permansit et non duo corpora, sed unum corpus filii praedicamus* (d. h. wir nehmen nicht zwei Leiber Christi, einen in der Eucharistie und einen andern im Himmel, sondern nur einen Leib Christi an), *sic et hic divina ἐνδουράσεως, i. e. insidente, corpori natura, unum filium, unam personam utraque haec fecerunt.*

„die eine real-dynamische Veränderung der Elemente einschließende Assumptionstheorie“ (Loofs) oder die Impanationslehre hier vortragen. Loofs (S. 41) möchte das glauben, muß aber zugeben, daß Justins Behauptung, die eucharistierte Speise sei Fleisch und Blut Christi, dieser Auffassung nicht günstig ist. Dagegen findet Scheiwiler¹ geradezu die Verwandlung der Elemente bei Justin ausgesprochen; er meint nämlich, *εὐχαριστεῖν* bedeute bei ihm „verwandeln“: darin geht er aber zu weit. Nicht zu billigen ist es auch, daß Baur² und Semisch³ den Justin sagen lassen, das Abendmahl sei eine wiederholte Inkarnation des Logos; dieser werde im Abendmahl Fleisch wie einst in Maria, aber ein neues Fleisch, nicht das früher angenommene. Hiergegen spricht, daß Justin die Eucharistie geradezu „das Fleisch und Blut jenes fleischgewordenen Jesus“ nennt.

In Wahrheit hat Justin nur die einfache Tatsache ausgesprochen, daß die eucharistierte Speise der Leib und das Blut Christi ist; über das Wie, ob durch Verwandlung oder durch Vereinigung, sagt er ebensowenig wie die andern vornicäischen Väter⁴. Auch das Wunder der Menschwerdung ist erst im 4. und 5. Jahrhundert Gegenstand der Spekulation geworden. Der Zusatz, den Justin macht: „(die eucharistierte Speise), von der unser Fleisch und Blut durch Umwandlung (*κατὰ μεταβολήν*) genährt werden“, ist mit Loofs dahin zu deuten, daß durch die Eucharistie unser Fleisch und Blut eine Umwandlung zur Unsterblichkeit erfahren; ein „Heilmittel zur Unsterblichkeit“ (*φάρμακον ἀθανασίας*) ist sie schon von Ignatius genannt worden.

5. Der hl. Irenäus bezeugt wie Justin die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie, aber die Wandlungslehre hat auch er nicht ausdrücklich ausgesprochen.

¹ Die Elemente der Eucharistie 37.

² Tübinger Zeitschrift 1839, 2. Hft, S. 96.

³ Justin der Märtyrer II 440.

⁴ So auch Struckmann 56 und Batiffol 141 f.

Struckmann¹ glaubt sie allerdings aus seinen Worten folgern zu können (IV 18, 4): „Wie können sie überzeugt sein, daß das Brot, über welches Dank gesagt ist, der Leib ihres Herrn sei und der Kelch sein Blut enthalte, wenn sie ihn nicht als den Sohn des Weltschöpfers bekennen?“ Allein dieser Schluß ist unsicher. Eher kommen die folgenden Worte des Irenäus in Betracht (IV 18, 5): „Wie nämlich das der Erde entstammende Brot, wenn es die Anrufung Gottes erfahren hat, kein gewöhnliches Brot mehr ist, sondern Eucharistie, die aus zwei Dingen besteht, einem irdischen und einem himmlischen (*εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων ἐστηκυῖα, ἐπιγείου καὶ οὐρανίου*), so sind auch unsere Leiber, wenn sie an der Eucharistie teilnehmen, nicht mehr verweslich.“ Es fragt sich, was Irenäus sich unter dem irdischen und dem himmlischen Bestandteil der Eucharistie gedacht hat. Ganz abzulehnen ist die Erklärung Döllingers² und Scheiwilers³, die unter dem irdischen Bestandteil Christi Fleisch und Blut verstehen. Auch kann ich Struckmann nicht zustimmen, der sagt (S. 77): „Jedenfalls kann das *ἐπίγειον* (Irdische) zunächst nicht bedeuten das Brot vor der eucharistischen Verwendung, sondern nur das eucharistierte Brot (*panis, in quo gratiae actae sunt*). Dieses eucharistierte Brot nennt Irenäus öfters *corpus domini*.“ Dagegen ist zu bemerken, daß das eucharistierte Brot oder die Eucharistie nach Irenäus zwei Bestandteile hat und nicht etwas bloß „Irdisches“ ist. Unter dem irdischen Bestandteil (*πρᾶγμα ἐπίγειον*) müssen vielmehr entweder Brot und Wein oder die Gestalten von Brot und Wein verstanden werden; das erstere nehmen lutherische Theologen, z. B. Kahnis⁴ und Harnack⁵, an, das zweite Katholiken, wie Bellarmin, Schwane⁶ und Struckmann⁷. Für die Deutung der Katho-

¹ Die Gegenwart Christi 72. Das stimmt nicht recht zu dem, was Struckmann S. 56 gesagt hat.

² Die Eucharistie in den drei ersten Jahrh. (1826) 35.

³ Die Elemente d. Euch. 50 f.

⁴ Die Lehre vom Abendmahle (1851) 193.

⁵ Lehrb. d. Dogmengesch. I³ 436. ⁶ Dogmengesch. I² 664. ⁷ A. a. O. 78.

liken spricht, daß der Beweis des Irenäus gegen die Gnostiker dann am meisten Kraft hat, wenn er eine Verwandlung des Brotes annahm. Der himmlische Bestandteil (*πρωγμα ὑπάνιον*) ist nach den meisten, wie Harnack (a. a. O.), der Leib Christi, nach Steitz¹ „der himmlische Weihesegen“, nach Loofs (S. 47) der Geist Gottes (*πνεῦμα θεοῦ*), der auf die Elemente herabgerufen wird. Alle Protestanten leugnen also, daß Irenäus von einer Wandlung der Elemente an dieser Stelle rede. Einen irgendwie zwingenden Beweis kann man auch aus der Stelle nicht führen.

Dagegen läßt sich das, was Irenäus von dem Gnostiker Markus erzählt, kaum anders verstehen, als daß damals in der Kirche die Verwandlung der eucharistischen Elemente allgemein geglaubt wurde. Er sagt (I 13, 2): „Indem er tut, als konsekriere er einen mit Wein gefüllten Kelch, und die Anrufungsrede (*τὸν λόγον τῆς ἐπιζήσεως*) weit ausdehnt, macht er, daß derselbe (Inhalt des Kelches) purpurn und rot aussieht, damit es scheine, daß die Charis, eine von den Beherrschern des Alls, kraft seiner Anrufung ihr Blut in jenen Kelch träufle.“ Diese gnostische Gaukelei setzt voraus, daß die Kirche damals eine Verwandlung des Weines in Blut lehrte.

6. Mit dem 4. Jahrhundert betreten wir hinsichtlich der Transsubstantiation einen gesicherten Boden. Denn in dieser Zeit haben die Väter nicht bloß die Verwandlung bei der Eucharistie deutlich gelehrt, sondern sie haben sie auch durch Analogien zu erläutern gesucht.

Mit der größten Bestimmtheit spricht der hl. Cyrill von Jerusalem in seinen mystagogischen Katechesen. Bei Beschreibung der Meßfeier sagt er (5, 7): „Nachdem wir uns selbst geheiligt haben, bitten wir den gütigen Gott, daß er seinen Heiligen Geist auf die vorgelegten Elemente sende, damit er das Brot zu Christi Leib, den Wein zu Christi

¹ Jahrbücher für deutsche Theol. IX 450 ff.

Blut mache; denn was der Heilige Geist berührt, ist ganz geheiligt und verwandelt (*μεταβέβληται*).“ An einer andern Stelle heißt es (4, 1 f): „Da Christus selbst hinsichtlich des Brotes erklärt und sagt: Dieses ist mein Leib, wer wird weiterhin zu zweifeln wagen? Und da er selbst versichert und gesagt hat: Dieses ist mein Blut, wer sollte es sich je in den Sinn kommen lassen zu sagen, es sei nicht sein Blut? Er hat einst durch seinen bloßen Willen zu Kana in Galiläa Wasser in Wein verwandelt und sollte keinen Glauben verdienen, wenn er Wein in sein Blut verwandelt?“ Und endlich (4, 9); „Da du nun belehrt und überzeugt bist, daß das, was man als Brot sieht, nicht Brot ist, obschon es dem Geschmacke so vorkommt, sondern der Leib Christi, und das, was als Wein erscheint, nicht Wein ist, obschon es dem Geschmacke so vorkommt, sondern das Blut Christi, so stärke dein Herz, indem du es als ein Geistiges empfängst.“ Das ist so deutlich wie möglich; aber für unsere protestantischen Dogmenhistoriker, die ganz unter dem Einflusse von Steitz stehen, ist es doch nicht deutlich genug. Harnack¹ sagt: „Aber man würde doch wohl fehlgehen, wenn man den Theologen das sagen ließe, was der Katechet sagt. Dergleichen Überschwenglichkeiten gehörten damals noch der Liturgik und Katechetik an, nicht der Theologie.“ Loofs bemerkt sogar (S. 53), die Elemente seien bei Cyrill nur insofern gewandelt, als sie „geheiligt“ seien, und: „Es ist deshalb nicht richtig, wenn ziemlich allgemein bei Cyrill der Übergang zur Wandlungstheorie gefunden wird.“ Rückert² aber, der vor Steitz schrieb, bemerkt, bei Cyrill zeige sich „eine zwar nicht vollständig entwickelte, aber doch sehr entschiedene, dem äußersten Punkte stark genäherte Verwandlungslehre“. Das kann man hinnehmen; auch Batiffol kann nicht glauben (S. 211), daß Cyrill eine klare Vorstellung von der Vernichtung der Brotsubstanz gehabt habe.

¹ Lehrb. d. Dogmengesch. II³ 432.

² Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte (1856) 420.

7. Klar bezeugt auch der hl. Johannes Chrysostomus die Verwandlungslehre. So sagt er¹: „Wir (Priester) nehmen die Stelle von Dienern ein; er aber ist es, der es (das Vorliegende) weihet und verwandelt (*ὁ δὲ ἁγιάζων αὐτὰ καὶ μετασχευάζων αὐτόν*).“ Ferner²: „Dieses ist mein Leib, sagte er. Dieses Wort verwandelt das Vorliegende (*τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταρρύθμιζει τὰ προκείμενα*).“ Eine Erklärung dieser Lehre aber hat er nicht versucht, wie oft und eingehend er sich auch über die Eucharistie ausgesprochen hat³. Das hat aber Gregor von Nyssa getan, der überhaupt der spekulativste unter den morgenländischen Kirchenvätern ist. In seiner großen Katechese stellt er (c. 37) eine lange physiologische Untersuchung über die Art der Wirksamkeit der Eucharistie im Leibe des Menschen und über ihr Verhältnis zu der von Christus zu sich genommenen Nahrung an. Seine Theorie ist in Einzelheiten sehr anfechtbar, im ganzen aber ansprechend. Er entwickelt folgende Gedanken:

¹ In Matth. hom. 82 n. 5.

² De prodit. Iudae hom. I 6.

³ Es gibt eine Stelle bei Chrysostomus, in der man die Transsubstantiationslehre im eigentlichsten Sinne hat finden wollen. Sie steht in der 9. Homilie De paenitentia n. 2¹ (bei Montf. II 350), die allerdings dem Chrysostomus nicht sicher angehört. Die Worte lauten: *Μὴ ὅτι ἄρτος ἐστὶν ἰδῆς μηδ' ὅτι οὖνός ἐστι νομίσῃς· οὐ γὰρ ὡς αἱ λοιπαὶ βρώσεις εἰς ἀφεδρῶνα (in secessum) χωρεῖ. Ἀπαγε, μὴ τοῦτο νόει. Ἀλλ' ὥσπερ κηρὸς (cera) πυρὶ προσομιλήσας οὐδὲν ἀπουσιάζει (nihil substantiae amittitur), οὐδὲν περισσεύει (nihil superest), οὕτω καὶ ὧδε νόμιζε συναναλίσσεσθαι τὰ μυστήρια τῇ τοῦ σώματος οὐσίᾳ. Franzelin (tract. de ss. euch. 102 Anm.) versteht den letzten Teil so, als wenn Chrysostomus sage, die Substanz von Brot und Wein (*τὰ μυστήρια*) würden ganz absorbiert vom Leibe Christi. Das wäre ja die eigentliche Wesensverwandlung. Franzelin beruft sich dafür auch auf Bellarmin. Dieselbe Erklärung hat Naegle (Die Eucharistielehre des hl. Joh. Chrys. [1900] 92) wiederholt. Sie ist aber falsch; *τὰ μυστήρια* kann hier nicht die Substanz des unkonsekrierten Brotes und Weines bezeichnen. Der Sinn der Stelle ist vielmehr der, daß die Eucharistie beim Genusse ganz in die Substanz des menschlichen Leibes eingeht. So erklärt richtig auch Batiffol (S. 267). Denselben Gedanken spricht Johannes von Damaskus aus (de fide orth. IV 13): *Σῶμά ἐστι καὶ αἷμα Χριστοῦ, . . . οὐ φθειρόμενον, οὐκ εἰς ἀφεδρῶνα χωροῦν, ἀλλ' εἰς τὴν ἡμῶν οὐσίαν καὶ συντήρησιν*.*

Gegen das Gift, das durch die Sünde in unsern Leib gekommen ist, muß ein Gegengift angewandt werden, und dieses muß sich durch den ganzen Leib verteilen. Ein solches Gegengift ist der Leib Christi, der stärker gewesen ist als der Tod; er muß deshalb als Speise genossen werden, und das geschieht in der Eucharistie; denn in dieser verwandelt sich (*μεταποίησης*) Brot und Wein in den Leib und das Blut des Herrn und verwandelt dann auch beim Genusse unsern Leib in den Leib des Herrn. Wie aber ist diese Umwandlung in der Konsekration zu denken? Wie jeder Leib, so wurde auch der Leib Christi in seiner Existenz durch die Nahrung erhalten. Die Speise, Brot und Wein, wandelt sich in den Leib um, sie ist also der Potenz (*δυνάμει*) oder der Substanz nach schon der Leib und wird durch die Verdauung nur transformiert in den Leib. Der Menschheit Christi aber wohnte der Logos inne; er war es, der die Speise in ihm zur Leibessubstanz umwandelte. Der Logos machte den Leib Christi heilig, der aus dem Brote seine Existenz hatte und gewissermaßen selbst Brot war. Dasselbe geschieht aber auf dem Altare: ein „Wort Gottes“ heiligt und wandelt das Brot um in den Leib Christi. Dieses Brot geht aber nicht erst durch Essen mittels der Kraft des Logos in den Leib Christi ein, sondern unmittelbar durch einen Logos (Wort) Gottes, nämlich durch die Konsekrationsworte.

Man sieht leicht, daß diese neue Theorie Gregors sich auf der früheren Erklärung Justins von einer doppelten Tätigkeit des Logos aufbaut (oben S. 5). Es ist aber auch klar, daß Gregor, wie Batiffol (S. 257) richtig bemerkt, nicht eine Verwandlung des eucharistischen Brotes in den schon existierenden Leib Christi, sondern vielmehr in einen neuen Leib Christi, also die Schaffung eines weiteren Leibes Christi aus dem Brote durch den Logos annimmt. Wenn aber die Protestanten sagen¹, Gregor lehre nicht eine Transsub-

¹ Steitz X 435 ff. Harnack II 434. Loofs 54.

stantiation, sondern eine Transformation des Brotes bei der Eucharistie, so kann man dem widersprechen. Er vergleicht den Übergang des Brotes in Fleisch und Blut bei der Nahrungsaufnahme mit dem Übergang des Brotes in den Leib Christi bei der Konsekration; der eine wie der andere Übergang ist eine Verwandlung; der erstere ist allerdings eine Transformation; darum muß aber nicht unbedingt auch der zweite eine solche sein, so weit braucht die Ähnlichkeit nicht zu gehen. Schwane¹ sagt, das Dogma von der Wesensverwandlung könne nicht deutlicher ausgedrückt werden, als Gregor von Nyssa es durch den Vergleich mit dem natürlichen Nahrungsprozeß getan habe; das ist aber jedenfalls unzutreffend.

8. Fast noch bestimmter als die griechischen Väter des 4. Jahrhunderts hat sich der hl. Ambrosius in seiner Schrift *De mysteriis* über die Verwandlung ausgesprochen; er hat auch zuerst den Ausdruck „die Natur (das Wesen) verwandeln“ bei Besprechung der Eucharistie angewandt². Ambrosius weist auf alttestamentliche Wunder, wie die Verwandlung des Stabes in eine Schlange durch Moses und das wunderbare Hervorquellen des Wassers aus dem Felsen in der Wüste hin und fährt dann fort³: „Wenn das Segenswort eines Menschen so viel vermochte, daß es die Natur umwandelte, was sollen wir von der göttlichen Segnung sagen, wo die Worte des Erlösers selbst wirken? Denn jenes Sakrament, das du empfängst, wird durch die Worte Christi hergestellt. Wenn die Rede des Elias so viel vermochte, daß sie Feuer vom Himmel herabzog, wird dann die Rede Christi das Wesen der Elemente (*species elementorum*) zu verwandeln nicht vermögen? Über die Schöpfung des Weltalls hast du gelesen:

¹ Dogmengeschichte II² 781.

² Loofs (S. 61—62) glaubt, diese Schrift könne dem Ambrosius nicht gehören, weil sich bei ihm (*de fide* IV 10) eine andere Eucharistielehre finde. Diesen Einwand hat Batiffol (S. 289) schlagend widerlegt.

³ *De myst.* 52.

‚Er sprach, und es ist geworden, er befahl, und es wurde geschaffen‘ (Ps 148, 5); kann also das Wort Christi, das aus nichts hervorbringen konnte, was nicht war, nicht das, was ist, verwandeln in das, was es nicht war? Denn ist es nicht ein Geringeres, den Dingen neue Wesenheiten zu geben, als das Wesen zu verändern (nonne¹ enim minus est novas rebus dare quam mutare naturas)?“ An einer andern Stelle sagt Ambrosius²: „Vielleicht sagst du: Ich sehe etwas anderes; wie erklärst du mir, daß ich Christi Leib empfangen? . . . Wir wollen beweisen, daß es das nicht ist, was die Natur gebildet, sondern was die Weihe konsekriert hat, daß die Kraft der Weihe größer ist als die der Natur, weil durch die Weihe sogar die Natur selbst verwandelt wird (quia benedictione etiam natura ipsa mutatur).“ Ähnliche Ausdrücke über die Eucharistie finden sich auch in der Schrift *De sacramentis*, welche im 5. Jahrhundert der echten Schrift des Ambrosius *De mysteriis* nachgebildet worden ist³.

9. Im 5. Jahrhundert war der bedeutendste unter den orthodoxen Theologen der hl. Cyrill von Alexandrien. Von ihm haben wir einen Ausspruch, der zeigt, daß nach seiner Auffassung Brot und Wein so verwandelt werden, daß sie nur noch „gleichsam“, d. h. dem Anscheine nach, erhalten bleiben. Er sagt⁴: „Mit unsern Leibern wollte er sich gleichsam vermischen durch sein heiliges Fleisch und kostbares Blut, die wir als lebenspendende Eucharistie gleichsam in Brot und Wein (ὡς ἐν ἄρτῳ τε καὶ οἴνῳ) besitzen.“ Das „gleichsam“ in diesem Satze ist um so mehr zu beachten, weil Cyrill in den Worten, die auf jenen Satz folgen, eine nur dynamische Gegenwart Christi vorauszusetzen scheint, die

¹ nonne ist zu lesen statt non, das allerdings in allen Handschriften und Ausgaben steht; wenn der Satz nicht Frage ist, hat er keinen Sinn.

² De myst. 50.

³ De sacram. IV 15 und VI 3; an letzterer Stelle heißt es: Primo omnium dixi tibi de sermone Christi, qui operatur, ut possit mutare et convertere genera instituta naturae.

⁴ In Luc. 22, 19.

denn auch Steitz (XII 213 ff) ihn lehren läßt; Cyrill fährt nämlich fort: „Damit wir nicht erschrecken, wenn wir Fleisch und Blut auf dem Altare liegen sehen, verleiht Gott dem Daliegenden Kraft des Lebens und wandelt es zur Wirksamkeit seines Fleisches um (*μεθίστησιν αὐτὰ πρὸς ἐνέργειαν τῆς ἐαυτοῦ σαρκός*), damit wir lebenspendenden Anteil daran haben und als lebendigmachender Same der Leib des Lebens in uns sei.“

Oben wurde darauf hingewiesen (S. 16), daß im 4. Jahrhundert die Väter mit einer gewissen Vorliebe Brot und Wein die Abbilder oder Symbole des Leibes und Blutes Christi nennen. Im 5. Jahrhundert sah man diese Ausdrücke als mißverständlich an und erklärte sich daher gegen ihren Gebrauch, indem man sich darauf berief, daß eine wahre Wandlung stattfinde. Das tut zuerst Theodor von Mopsuestia, der bemerkt¹: „Er sagte nicht: Dieses ist das Symbol meines Leibes, und: dieses das Symbol meines Blutes, sondern: Dieses ist mein Leib und mein Blut, um uns zu lehren, daß wir nicht auf die Natur des Daliegenden sehen sollen, sondern daß es durch die geschehene Danksagung in Fleisch und Blut verwandelt werde.“ Noch bestimmter drückt sich Cyrill von Alexandrien aus²: „Auf das Brotweisend, sprach der Herr: Dieses ist mein Leib, und auf den Wein: Dieses ist mein Blut, damit du nicht wähnest, das Erscheinende sei nur ein Bild (*τύπον εἶναι τὰ φαινόμενα*), sondern glaubest, daß die dargebrachten Gaben in Christi Fleisch und Blut wahrhaft umgewandelt werden (*μεταποιεῖσθαι εἰς σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ κατὰ τὸ ἀληθές*).“ Johannes von Damaskus meint sogar³, Symbol (*ἀντίτυπα*) seien Brot und Wein von früheren Vätern nur vor der Konsekration genannt worden; aber das ist nicht richtig.

¹ In Matth. 26, 27 (Migne, P. gr. 66, 713).

² In Matth. 26, 27 (Migne, P. gr. 72, 451).

³ De fide orth. IV 13 (Migne, P. gr. 94, 1152).

Die griechischen und sonstigen orientalischen Meßliturgien stammen in der Form, in welcher sie uns erhalten sind, fast alle aus dem 5. Jahrhundert. Die Epiklese, welche bei allen diesen sich findet, enthält die Bitte, der Heilige Geist möge kommen und Brot und Wein verwandeln. Wie man sich diese Verwandlung dachte, wird in ihnen nicht angegeben¹.

10. Die Eucharistielehre der griechischen Kirche ist abschließend zusammengefaßt, aber auch ergänzt worden durch den hl. Johannes von Damaskus (de fide orth. IV 13). Auch er verwahrt sich dagegen, daß das eucharistische Brot bloß ein Symbol (τύπος) des Leibes Christi sei, es sei vielmehr „der vergöttlichte Leib des Herrn selbst“². Das Brot wird nämlich, so lehrt er, in den Leib Christi verwandelt, und zwar in den von der Jungfrau geborenen Leib, der jetzt im Himmel ist, aber nicht so, daß dieser Leib vom Himmel herabsteigt, sondern der Logos vereinigt sich durch die Kraft des Heiligen Geistes mit Brot und Wein und verwandelt sie in seinen Leib, so wie er ehemals aus der heiligen Jungfrau Fleisch angenommen hat. Aber dieser Leib, den er sich aus dem Brote bildet, ist kein neuer Leib, wie denn auch das Brot, das man genießt, kein neuer Leib des Menschen wird, sondern in den vorhandenen umgewandelt wird; nach der Konsekration sind „also nicht zwei Leiber Christi, sondern ein und derselbe“. Der Brotleib wird also in den wahrhaftigen Leib Christi aufgenommen und wird mit ihm identisch³.

¹ Eine Zusammenstellung dieser Bitten siehe bei Pohle, Lehrb. der Dogm. III (1905) 236.

² ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου τεθεωμένον (Migne, P. gr. 94, 1148).

³ Die wichtigsten Aussprüche des Johannes von Damaskus über die Eucharistie sind diese: Ὅτι ἐστὶ τύπος ὁ ἄρτος τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, μὴ γένοιτο, ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου τεθεωμένον (Migne a. a. O.). Συνέξευξεν τῷ ἐλαίῳ καὶ ὕδατι τὴν χάριν τοῦ πνεύματος καὶ ἐποίησεν αὐτὸ λουτρὸν ἀναγεννήσεως· οὕτως . . . συνέξευξεν αὐτοῖς (Brot und Wein) τὴν αὐτοῦ θεότητα καὶ πεποίηκεν αὐτὰ σῶμα καὶ αἷμα αὐτοῦ (ebd. 1141). Σῶμά ἐστιν ἀληθῶς ἠγνώμενον θεότητι, τὸ ἐκ τῆς ἀγίας παρθένου σῶμα, οὐχ

Man erkennt in diesem Gedankengang den Einfluß Gregors von Nyssa; aber die seltsame Transformationshypothese, die man bei Gregor hat finden wollen (oben S. 32 f), wird von Johannes von Damaskus sicher nicht vorgetragen, wie oft man das auch behauptet hat. Man kann seine Auffassung mit Harnack¹ und Loofs² eine Assumptionstheorie nennen; wenn diese aber meinen, sie sei von der Transsubstantiationslehre wesentlich verschieden, so ist das meines Erachtens ein Irrtum. Harnack versteht nämlich die Transsubstantiation (a. a. O.) nur in dem Sinne, „als ob der Leib Christi aus dem Himmel plötzlich herabfahre und in den Raum der Elemente trete“. Sie kann aber in Wahrheit auch als eine Aufnahme und Aneignung von seiten des verklärten Leibes Christi verstanden werden. Die Thomisten erklären die Transsubstantiation als eine Schöpfung oder besser Wiederschöpfung (*reproductio*) des Leibes Christi, die Skotisten allerdings als eine „Heranführung“ (*adductio*) desselben.

Die griechische Kirche ist bei der Abendmahlslehre des Johannes von Damaskus, ihres Normaltheologen, geblieben und hat auf dem Unionskonzil zu Lyon 1274 ohne Anstand die Transsubstantiationslehre der lateinischen Kirche angenommen, ein Beweis, daß diese ihrer Auffassung keineswegs fremd war. Ganz falsch aber ist es, wenn Loofs sagt (S. 57), erst seit den Zeiten des Johannes von Damaskus (gest. vor 754) habe die griechische Kirche ein Abendmahlsdogma, nämlich

ὅτι τὸ ἀναληφθὲν σῶμα ἐξ οὐρανοῦ κατέρχεται, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ὁ ἄρτος καὶ οἶνος μεταποιῶνται εἰς σῶμα καὶ αἷμα θεοῦ. Εἰ δὲ τὸν τρόπον ἐπιζητεῖς, πῶς γίνεται, ἀρκεῖ σοι ἀκοῦσαι, ὅτι διὰ πνεύματος ἁγίου, ὥσπερ καὶ ἐξ τῆς ἁγίας θεοτόκου διὰ πνεύματος ἁγίου ἑαυτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ ὁ κύριος σὰρκα ὑπεστήσατο (ebd. 1144). Οὐ χεῖρον δὲ καὶ τοῦτο εἰπεῖν, ὅτι, ὥσπερ φυσικῶς διὰ τῆς βρώσεως ὁ ἄρτος . . . εἰς σῶμα τοῦ ἐσθίουτος μεταβάλλεται καὶ οὐ γίνεται ἕτερον σῶμα παρὰ τὸ πρότερον αὐτοῦ σῶμα· οὕτως ὁ τῆς προθέσεως ἄρτος . . . διὰ τῆς ἐπικλήσεως καὶ ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑπερφυῶς μεταποιεῖται εἰς τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ οὐκ εἰσι δύο, ἀλλ' ἓν καὶ τὸ αὐτὸ (ebd. 1145).

¹ Lehrb. d. Dogmengesch. II³ 438.

² Realenzykl. I³ 57 u. Leitf. d. Dogmengesch. (1906) 329.

die reale Gegenwart und die Wandlungstheorie. Die reale Gegenwart hat sie vielmehr von Anfang an gelehrt. Von den griechischen Kirchenschriftstellern ist eigentlich nur Origenes Spiritualist, und auch dieser bezeugt, daß die damalige kirchliche Anschauung sich nicht mit seinem Spiritualismus deckte. Die Wandlungslehre aber wird im 4. Jahrhundert von den angesehensten griechischen Theologen vorgetragen und ist seitdem Gemeingut der griechischen Kirche geblieben; hieraus können wir schließen, daß auch schon früher die reale Gegenwart Christi im Sinne der Verwandlung verstanden worden ist; wenigstens steht dieser Annahme nichts im Wege.

Im Abendlande wird die Wandlungslehre vom hl. Ambrosius und in der Schrift *De sacramentis* klar bezeugt; auch ist in der gallikanischen und mozarabischen Liturgie öfters von Verwandlung (*transformatio*) der Elemente die Rede¹. Im allgemeinen aber sind die Gebete und Erörterungen des Abendlandes wenig ergiebig für eine tiefere Erfassung des Geheimnisses; man betont hier mehr die sakrifizielle Seite desselben, also sein Verhältnis zum Kreuzesopfer; auch hat die stark symbolische Ausdrucksweise des hl. Augustinus hier lange nachgewirkt. Gegenstand der Disputation wurde die Eucharistie im Abendlande erst im 9. Jahrhundert, nämlich in dem Streite, der sich an die Person des Paschasius Radbertus knüpfte (oben S. 23).

§ 3. Die Einsetzung der Eucharistie durch Jesus Christus.

Literatur: Jülicher, *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche* (Theologische Abhandlungen, Weizsäcker gewidmet, Freiburg 1892, 215—250). Spitta, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, Göttingen 1893. Axel Andersen, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus* (Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1892, 115—141 u. 206—221; auch separat erschienen). Joh. Hoffmann, *Das Abendmahl im Urchristentum*, Berlin 1903.

1. Ein Abendmahl der christlichen Kirche ohne Beziehung zum Abendmahl Jesu und ohne bewußte

¹ Stellen siehe bei Batiffol 341 f.

Einsetzung Jesu ist die jüngste Errungenschaft der liberalen protestantischen Theologie¹. Man hält in diesen Kreisen die biblischen Berichte über das letzte Mahl des Herrn für das Resultat einer längeren Entwicklung und interpretiert aus ihnen alles als spätere Zutat hinweg, was in das selbstgemachte System nicht hineinpaßt. Da dieser Versuch rasch Schule gemacht hat, können wir ihn nicht ignorieren. Aber es handelt sich für uns hier mehr um eine Orientierung als um eine Widerlegung; denn diese Systeme sind so willkürlich, so unbegründet und so einander widersprechend, daß sie sich selbst richten.

2. Jülicher meinte, Jesus habe bei seinem letzten Abendmahl keine Stiftung beabsichtigt. Er berief sich darauf, daß Matthäus und Markus die Worte: „Tuet dies zu meinem Andenken“ nicht berichten. Was beabsichtigte denn der Herr, als er den Seinigen Brot und Wein reichte? Er wollte ihnen, sagt Jülicher, nur seinen bevorstehenden Tod versinnbilden. „Bei der Zerstückelung des Brotes gedachte er des ähnlichen Schicksals, das seinem Leibe bevorstand, und ohne daß ihm sonst tiefsinnige Ähnlichkeiten zwischen seinem Leib und dem Brot vor Augen standen, konnte er im Blick auf das *κεκλασμένον* vor ihm zu den Jüngern sagen: Das ist mein Leib, eben diese Behandlung wird alsbald meinem Leibe widerfahren. . . . Jesus läßt den Kelch mit rotem Mischwein an seinem Tische kreisen.

¹ Vereinzelt wurde schon früher, z. B. von David Strauß, die Einsetzung der christlichen Abendmahlsfeier durch Jesus geleugnet; aber dieser Versuch stieß damals auf allgemeinen Widerspruch, auch in den Kreisen der nichtorthodoxen Theologen. So schrieb Weizsäcker (Das apost. Zeitalter, 2. Aufl. 1892, 574): „Die Feier des Herrenmahles beruht auf einer Anordnung Jesu selbst. Jede Annahme eines Aufkommens derselben erst in der Gemeinde durch die Erinnerung an die Tischgenossenschaft mit ihm und das Bedürfnis der Erinnerung an seinen Tod ist ausgeschlossen.“ Beyschlag nennt sogar (Neutest. Theol. I 155) die Abendmahlsinsetzung „das Gewisseste von allem Gewissen, was von Jesus überliefert ist“.

So wie dieser Wein alsbald verschwunden sein wird, so wird alsbald mein Blut vergossen sein, denn mein Tod ist eine beschlossene Sache; aber es wird, fügt er tröstend hinzu, nicht umsonst vergossen, ὑπὲρ πολλῶν und als ein Bundesblut.“ Der an letzter Stelle ausgesprochene Gedanke führt nun hinüber zu den späteren Mahlfeiern der Christen; sie haben das Mahl des Herrn wiederholt zu seinem Andenken und in dankbarem Rückblick auf seinen Tod, durch den ihnen das Heil erwachsen war.

3. Spitta leugnet (S. 210 ff), daß das letzte Mahl Jesu eine Passahmahlzeit gewesen sei — es sei schon am 13. Nisan gehalten worden —, und daß es Beziehungen zu seinem Tode hatte. Diese Gedanken seien erst später, namentlich durch den hl. Paulus, in das Mahl und zugleich in die Berichte der Synoptiker hineingetragen worden. Was also nach Jülicher die Hauptsache bei der Abendmahlshandlung Jesu war, die Symbolisierung seines Todes, wird hier völlig ausgeschaltet. Die Bedeutung des letzten Mahles Jesu liege vielmehr in seinen Worten bei Mt 26, 22: „Ich werde nicht mehr trinken vom Gewächse des Weinstockes bis auf den Tag, wo ich es neu trinken werde im Reiche Gottes.“ Diese Worte verraten, sagt Spitta, aufs deutlichste die eschatologische Stimmung des Herrn und sind deshalb der Schlüssel zum Verständnis seiner Handlung. Der Herr wollte, als er Brot und Wein im Kreise seiner Jünger reichte, auf das messianische Mahl der Vollendung hinweisen, auf das dereinstige Sitzen der Seinigen mit ihm am himmlischen Tische; er antizipierte damals dieses Mahl, indem er sich selbst den Seinigen zu essen gab. Zum Beweise dafür weist Spitta auf die Eucharistiegebete der Didache hin, die allerdings deutlich eschatologische Gefühle und Hoffnungen wiedergeben. Einen Auftrag, sein Abschiedsmahl zu wiederholen, habe der Herr nicht gegeben; doch sei später seine Gemeinde von selbst dazu gekommen, sich in Nachahmung seines Mahles mit ihm zu vereinigen.

4. Die Ideen Jülichers und Spittas muß man kennen, um die Abhandlung Axel Andersens zu verstehen, der viel radikaler verfährt. Er geht von 1 Kor 11 aus. Paulus tadelt die Korinther, daß bei ihren Zusammenkünften der eine nicht auf den andern warte, und daß sie die mitgebrachten Speisen nicht verteilen, sondern ein jeder seine Portion selbst verzehre; ein solches Handeln sei Verachtung der Gemeinde Gottes und kein „Herrenmahl“ (*κυριακὸν δεῖπνον*). Nun wird aber, fährt Andersen fort, die Gemeinde oder Kirche von Paulus oft Leib des Herrn genannt; diese Bedeutung müsse also das Wort „Leib“ auch in dem Satze des Herrn: „Dieses ist mein Leib“, haben, den Paulus 1 Kor 11, 24 mitteilt. Der Verfasser sagt: „Der Gedankengang ist folgender: Das in Verachtung gegen die Gemeinde Gottes wurzelnde Benehmen der reichen Korinther, in der Gemeindeversammlung zu ‚essen‘, kann ich nicht loben. Es streitet wider die Natur dieses Mahles, das vor allen Dingen ein gemeinschaftliches Mahl ist -- das Mahl des Neuen Bundes, bei dem man sich mittels des Brotes, das *κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* ist, in Verbindung setzt mit dem geistigen Leibe, d. h. der Gemeinde Gottes, und bei dem man mittels des Kelches, der *κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ* ist, des Neuen Bundes teilhaftig wird. Wider die Natur dieses Mahles streitet selbstverständlich alles Privatessen. Darum prüfe der Mensch sich selbst, beurteile richtig sich selbst und den Leib, und so esse er vom Brote und trinke er vom Kelche.“ Wenn aber der Herr fortfahre: „Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute“, so sei unter dem Blute sein Kreuzestod zu verstehen, auf dem der Neue Bund beruhe; wie also das eucharistische Brot das Volk Gottes, so symbolisiere der Wein den Neuen Bund, beide zusammen also das Volk des Neuen Bundes. Zu dieser Auffassung paßt nicht τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (v. 24); das müsse also ein späteres Einschleusen sein; das τοῦτο ποιεῖτε aber (v. 24 u. 25) heiße: „Opfert dieses“, d. h. Brot und Wein, und das bedeute: „Esset das Brot und

trinket diesen Wein in versammelter Gemeinde mit Danksagung.“ Von dem wirklichen Fleische und Blute Jesu ist also nach Andersen in der ganzen Auseinandersetzung des Paulus keine Spur.

Wie steht es aber mit den Abendmahlsberichten der Synoptiker? Sie sind, davon ist Andersen überzeugt, später nach 1 Kor 11 bearbeitet und interpoliert worden¹; die drei Sätze: „Dieses ist mein Leib, der für euch hingegeben wird“, „Dieses ist mein Blut, das für euch vergossen wird“, „Mit Sehnsucht habe ich verlangt, dieses Osterlamm mit euch zu essen“, sind später eingesetzt worden; es fehlte überhaupt jede Beziehung auf das Passah, da der Herr schon am 14. Nisan gestorben sei. Paulus setze selbst seinen Abendmahlsbericht in Gegensatz zu dem der (ursprünglichen) Synoptiker, da er 1 Kor 11, 23 mit: *Ἐγὼ γάρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* beginne; das *ἐγὼ γάρ* zeige nämlich, daß andere anders berichteten.

Die Darstellungen des Paulus und der ursprünglichen Synoptiker stehen also nach Andersen in Gegensatz zueinander. Dementsprechend, fährt er fort (S. 138), gab es in der ältesten Zeit des Christentums zwei wesentlich verschiedene Formen der gemeinsamen Mahlzeiten, einerseits die *κλάσις τοῦ ἄρτου* der Apostelgeschichte, bei der man keinen Befehl Christi zur Ausführung bringen wollte und seines Todes nicht gedachte, und das *δεῖπνον κυριακόν*, von dem Paulus spreche; nur auf die *κλάσις τοῦ ἄρτου* beziehen sich, meint er, die Gebete der Didache. Beide Feiern hätten auch das 2. Jahrhundert hindurch fortgedauert, die erste als Agape, die zweite als eucharistische Feier.

Das ist ein kühnes und luftiges Gebäude. Fundamente hat es keine als allenfalls die Eucharistiegebete der

¹ Neuerdings geht der Verfasser noch weiter; er schreibt in der Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1906, 172: „Der Bericht der Synoptiker bezeichnet eine Stufe der Entwicklung, welche diese Lehre erst in der Zeit nach Justin erreicht hat.“

Didache (c. 9 u. 10), die eine wirkliche Mahlzeit voraussetzen und von der Einsetzung der Eucharistie und dem Tode Christi nichts enthalten, weshalb man öfters in ihnen reine Agapengebete gefunden hat; sie sind aber zu dunkel, und ihr Charakter ist zu ungewiß, als daß man weittragende Schlüsse an sie knüpfen könnte: darin stimmen Protestanten und Katholiken überein. Die Art, wie Andersen Text und Sinn der Heiligen Schrift mißhandelt, ist geradezu unerhört und unbegreiflich.

5. „Noch näher an das Ziel zu kommen“, glaubt Johannes Hoffmann, ein Schüler Pfeiderers. Er versucht sowohl die Auffassung der Kirche vom Abendmahl als auch die Jülichers und Spittas als falsch zu erweisen, will aber auch zeigen, daß sie alle ein wesentlich richtiges Moment enthalten. „Schließlich werden wir dabei“, sagt er, „so viel gelernt haben und dem Ziele so nahe gekommen sein, daß der letzte entscheidende Schritt zu ihm hin aufs beste vorbereitet ist und mit großer Sicherheit unternommen werden kann.“ Da mag man gespannt, aber auch froh sein, daß des grausen Spieles endlich ein Ende ist.

Zunächst wendet sich Hoffmann der Textkritik zu; auch er ist überzeugt, daß die biblischen Berichte vom Dogma und vom Kult der Urgemeinde beeinflusst und von diesen Zutaten zu reinigen sind. Dann folgt die Kritik seiner Vorgänger und schließlich „der positive Teil“, in dem das verheißene Ziel gezeigt wird (S. 85 ff). Es ist folgendes:

Hoffmann unterscheidet vier Stufen in der Entwicklung der Abendmahlsidee, die sich zeitlich abgelöst haben. Er sagt: In den Berichten der Synoptiker ist der Hauptnachdruck auf das πάντες zu legen: Mt 26, 27 πίστε ἐξ αὐτοῦ πάντες, Mk 14, 23 καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες. Beim Darreichen des Brotes sprach Jesus: „Dies ist mein Leib“; den Kelch aber reichte er, ohne etwas zu sagen, als höchstens dieses, alle sollten daraus trinken. „Leib“ ist aber in der allen

bekannten Weise Sinnbild der Gemeinschaft; indem also Jesus das Brot als seinen Leib reichte, schloß er seine Jünger symbolisch zu einem „Bruderkreise“ um seine Person als Mittelpunkt zusammen; jede Beziehung auf seinen Tod fehlte dabei. „Brudermahle“ hielten aber auch die Christen von Anfang an; es heißt von ihnen Apg 2, 46, daß sie in Häusern zusammenkamen, um das Brot zu brechen; sie folgten damit jüdischen Gebräuchen, nach denen nicht bloß die Sabbatmahlzeiten, sondern sogar die täglichen Mahle durch einen Brot- und Weinsegen am Anfang und durch ein Dankgebet am Ende einen religiösen Charakter erhielten. Eine Wiederholung des letzten Mahles Jesu beabsichtigte man zunächst nicht; der Gedanke daran lag aber nahe.

In ein zweites Stadium trat die Geschichte des Abendmahles, so fährt Hoffmann fort, als man anfang, es auf den Tod Jesu zu beziehen und ihn dabei seinen Tod symbolisch ankündigen ließ. Das Abendmahl war ja das letzte Mahl vor dem Tode Jesu, sein Abschiedsmahl. Man legte jetzt den Hauptnachdruck auf das Brechen des Brotes, das ein Brechen seines Leibes im Tode andeuten sollte, und auf das Ausschenken des Weines als Symbol seines Blutvergießens. Diese Bedeutung erhielten nun auch die täglichen religiösen Mahlzeiten; man dachte jedesmal an Jesu Abschiedsmahl und wie er dabei seinen Tod ankündigte; vielleicht las man auch den Abendmahlsbericht vor; aber die Erinnerung daran war noch unbewußt, mehr Gewohnheit als Pflicht.

Eine neue Weiterbildung in der Abendmahlsfeier war es, daß die Person Christi in den Mittelpunkt trat, daß sein Tod als ein Sühnopfer und er selbst als der Knecht Gottes betrachtet wurde, dessen unschuldiges Leiden Isaias vorhergesagt hatte, mit andern Worten: die Christologie des Paulus und Johannes kündigte sich an. Jetzt erst kam auch in der Gemeinde der Gedanke auf, daß der Herr in seinem Mahle das Vorbild zu einer später sich immer wieder-

holenden Dankesfeier gegeben und dieses Gedenken den Seinigen anbefohlen habe. So wurde das Mahl zu einer von Jesus verordneten Gedächtnisfeier seines Opfertodes und nahm „einen kultischen und zum Teil sakramentalen Charakter“ an.

Die Entwicklung bis hierhin vollzog sich vor dem Auftreten des Paulus — ich folge noch immer dem Gedankengang Hoffmanns. Paulus übernahm den Glauben der Urgemeinde, vertiefte ihn aber; er faßte vor allem den Tod Jesu als Opfertod, als Quelle der Rechtfertigung für alle; in diesem Sinne hat er das *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* in den Abendmahlsbericht hineingebracht, und die synoptischen Berichte der Evangelien sind danach modifiziert worden. Aber Paulus ging auch einen Schritt weiter: die Gewißheit, durch den Opfertod Jesu mit Gott versöhnt zu sein, wird jetzt objektiviert, indem man bei dem Mahle mit dem Herrn selbst, dessen Verdienst man empfängt, objektiv in Verbindung tritt, mit andern Worten, indem man seinen Leib und sein Blut selbst empfängt. Diesen Gedanken habe aber Paulus der hellenistischen Welt, vor allem dem Mysterienwesen, entlehnt. Eine bloße Gedächtnis- und Bekenntnisfeier sei für die hellenistischen Christen viel zu nüchtern und geringfügig gewesen; man habe mit der Gottheit in enge Lebensgemeinschaft treten wollen, um Anteil an ihrem unsterblichen Leben zu erlangen; so sei das Abendmahl der Christen zu einer antiken Mysterienmahlzeit geworden. Durch Paulus sei also die Kirchenlehre von dem realen Genusse des Leibes und Blutes Christi beinahe fertig geworden; sie wurde dann völlig erreicht und klar ausgesprochen durch das Johannesevangelium (c. 6). Hoffmann bemerkt (S. 198): „Wie Johannes ausdrücklich sagt, werden Fleisch und Blut Christi real, nicht bildlich genossen. Daraus folgt aber, daß sie reale und objektive Größen sind und kein bildlicher Ausdruck, daß sie keine bildliche, sondern eine wirkliche Speise sind.“

6. Wir akzeptieren dieses Zeugnis Hoffmanns über die Worte der Verheißung bei Jo c. 6 gerne¹, täuschen uns aber nicht über seinen Wert. Denn die Kirchenlehre von der realen Gegenwart Christi in der Eucharistie beruht nach Hoffmann nicht auf unfehlbaren Aussprüchen des Gottessohnes, sondern sie ist das Resultat einer langen, rein menschlichen Entwicklung, an der Christus selbst keinen Anteil hat. Christus hat nach dieser Auffassung (S. 61) nicht einmal seinen gewaltsamen Tod vorausgesehen und hat ihn darum auch nicht beim letzten Abendmahl verkünden können. Der Bericht über diese Entwicklung liest sich bei Hoffmann ganz schön und erscheint dem Nichtkenner durchaus plausibel; aber für den Kenner ist er ein reines Phantasiestück, ein Roman. Er beruht nicht auf Tatsachen; die Bibelstellen, auf die er sich stützt, sind nicht nur einseitig gruppiert, sondern sogar eigens für diesen Zweck zugestutzt. Darum wollen auch die meisten und größten protestantischen Forscher nichts davon wissen. Batiffol hat recht, wenn er im Rückblick auf diese Phantasiespielereien ausruft²: *Curieux spécimen du pur irréalisme où se joue la virtuosité de certains exégètes! Ils construisent indéfiniment, éperdument, sans matériaux! L'histoire a des méthodes plus terre à terre.*

§ 4. Wesen des heiligen Meßopfers.

1. Der Opferbegriff der heiligen Messe wurde auf dem Konzil von Trient, und hier zuerst, eingehend verhandelt und ist seitdem ein Hauptgegenstand der theologischen Kon-

¹ Ungläubige sind oft viel unbefangener und ehrlicher in der Deutung der Schriftstellen als orthodoxe protestantische Theologen, die zu sehr vom Gegensatz gegen Rom beherrscht sind. So sagt Dieterich (Eine Mithrasliturgie [1903] 106), daß er die Gegenwart Christi ganz real fasse nach Paulus und Johannes; diese seine Auffassung sei aber nicht im mindesten neu; „sie ist die allerälteste, und Wegdeutungen des klaren Wortsinnes irgend welcher Dogmatik zuliebe gehen mich nicht an“.

² Études d'hist. II³ 77.

troverse gewesen. In letzter Zeit wurde diese durch zwei Schriften neu angeregt. Zunächst schrieb Franz Renz, damals Seminarinspektor in Dillingen, jetzt Professor in Breslau, ein sehr umfangreiches Werk (etwa 1300 Seiten): „Die Geschichte des Meßopferbegriffs oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers.“¹ Das Buch hat vielen Beifall gefunden²; es faßt das gesamte Material über den Gegenstand zusammen und erklärt auch die einzelnen Stellen nach allen Seiten. Allerdings erörtert es auch Fragen, die mit dem vorliegenden Thema nur in losem Zusammenhang stehen; überhaupt geht es zu sehr in die Breite, läßt die Hauptgedanken der behandelten Autoren schlecht hervortreten und wiederholt denselben Gedanken oft in allen möglichen Formen. In vielen Einzelheiten kann man natürlich anderer Meinung sein als der Verfasser; auch sind seine Schlüsse öfters voreilig, die beigebrachten Gründe nicht so beweiskräftig, als er voraussetzt. Trotzdem muß man sagen, daß das Buch die ihm gewordene Anerkennung vollauf verdient.

Großes Aufsehen, und ich möchte fast sagen, große Beunruhigung hat eine zweite Schrift hervorgerufen, nämlich „Mensa und Confessio, Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie“ von Dr Franz Wieland, Subregens in Dillingen³. Es ist eine kleine Studie (106 S.), die ganz auf Renzschen Gedanken fußt; aber der Verfasser geht über diese Gedanken hinaus oder verfolgt sie in Konsequenzen hinein, die recht zweifelhaft und nicht

¹ Im Selbstverlag des Verfassers, 2 Bde, Freising 1901 u. 1902.

² So besonders bei A. Johannes in der Theol. Revue 1902, 244 ff, bei Prof. Schnitzer in den Hist.-polit. Blättern 1904, Bd 133, 795 ff und bei P. Leyendecker in den Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden 1904, 858 ff.

³ Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München, herausgegeben von A. Knöpfler, 2. Reihe nr. 11, München 1906. Das erschienene Heft behandelt nur den Altar in der vorkonstantinischen Kirche. Wieland hat seine Behauptungen später gegen Struckmann verteidigt in der Theol. Revue 1908, 59 f.

ungefährlich sind¹. Sein Buch wurde aber sehr gelobt; so besonders von Harnack, der es sogar in seiner Kaisergeburtstagsrede 1907 erwähnte und von ihm sagte, es behandle den ursprünglichen christlichen Opferbegriff in einer Weise, „daß kein protestantischer Kirchenhistoriker etwas daran zu tadeln finden wird“². Aber auch Funk³ schrieb: „Die Schrift ruht auf eindringenden Studien, und ihre Hauptsätze dürften richtig sein, wenn auch im einzelnen da und dort eine Korrektur eintreten darf. Die Wissenschaft verdankt ihr eine erhebliche Förderung. Dem Verfasser gereicht sie zu hoher Ehre.“

Mit den beiden genannten Schriften von Renz und Wieland haben wir es im folgenden zu tun.

2. Das Konzil von Trient sagt (sess. 22, 1), Christus habe beim letzten Abendmahl sein Fleisch und Blut Gott dargebracht (obtulit), um sein einmaliges blutiges Kreuzesopfer allzeit zu vergegenwärtigen (repraesentaretur), damit dessen Andenken (memoria) bis zum Ende der Welt fort-dauere und seine heilbringende Kraft uns zur Vergebung der Sünden, die wir täglich begehen, zugewendet werde. Demgemäß ist das heilige Meßopfer eine Vergegenwärtigung oder Erneuerung⁴ des Kreuzesopfers; Christus wird auf dem Altare gegenwärtig unter den getrennten Gestalten von Brot und Wein und stellt dadurch sein Opfer am Kreuze dar, wo auch sein Blut vom Leibe getrennt war; er bringt aber auch seinen Leib und sein Blut, wie am Kreuze, dem

¹ Das Renzsche Buch wird von Wieland oft zitiert und gelobt, nie kritisiert. Wieland hat im Jahre 1900 eine schöne Schrift veröffentlicht: Ein Ausflug ins altchristliche Afrika.

² An anderer Stelle sagt Harnack über Wieland (Theol. Literaturzeitung 1906, 627): „Im Grunde ist seine ganze Abhandlung eine siegreiche Polemik gegen traditionelle katholische Vorstellungen. Daß der Verfasser katholischen Glaubens ist, tritt nirgendwo hervor.“

³ Theol. Quartalschr. 1907, 466.

⁴ Den Ausdruck „Erneuerung“ (instaurare) gebraucht mehrmals der Catechismus Romanus.

himmlischen Vater zum Opfer dar (offert), um uns dessen Früchte zuzuwenden. Das Meßopfer ist also nicht ein „bloßes Gedächtnis“, sondern hat auch sündentilgende Kraft¹.

Diese Opferidee des Tridentinums vertritt mit klaren Worten auch Renz. Er schreibt (II 484): „Die wahre und wirkliche Sakrifizierung Christi ist seine Blutvergießung; eine andere wahre und wirkliche gibt es vorher und nachher nicht, und redet man in der Zeit nach dem Tode Christi von einer Sakrifizierung Christi, so kann diese keine wirkliche, sondern nur die Darstellung der wirklichen sein. . . . Die unblutige Sakrifizierung besteht in der Herstellung eines Bildes der blutigen.“ Dieses „Bild“ wird dann also erklärt (S. 485): „Im alttestamentlichen Bilde (Osterlamm) erschien ein Symbol Christi in wirklicher Blutvergießung, im neutestamentlichen Bilde erscheint der wirkliche Christus in symbolischer Blutvergießung. Gerade wegen der realen Gegenwart des Leibes und Blutes aber wird das neutestamentliche Bild oder die Repräsentation der blutigen Sakrifizierung ein wahres und eigentliches Sacrificium genannt.“

3. Im ersten Bande seines Werkes zeigt Renz, daß dieser Meßopferbegriff im christlichen Altertum und im Mittelalter der einzige gewesen ist; im zweiten Bande, daß er auch heute noch gegenüber den neueren Opfertheorien katholischer Theologen als der einzig richtige festzuhalten sei. Ein Teil der Protestanten wollte den Opfercharakter der Eucharistie insofern anerkennen, als Brot und Wein Symbole des Blutvergießens Christi am Kreuze sind, dadurch das dankbare Andenken an das Kreuz Christi wachhalten und die Selbsthingabe der Gemeinde an den Erlöser befördern; sie dachten also an die subjektive Opferung, an die Selbstaufopferung der Gläubigen bei der Abendmahlsfeier. Infolgedessen gingen jetzt die meisten katholischen Theologen in der

¹ Sess. 22, can. 3: Si quis dixerit missae sacrificium tantum esse . . . nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium, . . . anathema sit.

Verteidigung des objektiven Opfercharakters der Eucharistie weiter, als es vor dem Tridentinum geschehen war; sie verlangten eine wirkliche Vernichtung (*destructio*) oder doch Veränderung (*immutatio*) beim heiligen Meßopfer und begnügten sich nicht mit einer symbolischen Schlachtung Christi, wie es früher geschehen war.

Solche Gedanken traten schon auf dem Konzil von Trient hervor, blieben aber damals vereinzelt. Später aber gewannen sie weitere Verbreitung und führten zu verschiedenen Meßopfertheorien. Die einen fanden die zum Meßopfer, wie sie meinten, notwendige Vernichtung oder Veränderung in der Vernichtung der Substanzen von Brot und Wein (Suarez), andere im Aufhören der eucharistischen Existenz Jesu bei der Kommunion (Bellarmin). Diese beiden Auffassungen sind aber völlig zu verwerfen. Darum erklärten einzelne die Sache so, daß Christus seinen Opferwillen, den er am Kreuze betätigte, auf dem Altare erneuere, während er sein blutiges Opfer unter den getrennten Gestalten reproduziere. Diese Erklärung gab vor allem Thalhofer; er sagt, Christus betätige noch immerfort seinen Opferwillen, indem er seinem himmlischen Vater die für uns empfangenen Wundmale zeige; bei der Konsekration trete nun „der himmlische Hohepriester und mit ihm sein himmlisches Opfer in die irdische Zeiträumlichkeit und vollziehe auf dem Altare dem Wesen nach denselben Opferakt, welchen er einst am Kreuze vollzog; erst im Zusammenhalt mit dem für uns unsichtbaren Opferakte, den Christus in der Konsekration vollziehe, erhalte die Trennung der Gestalten ihre volle Bedeutung“¹. Simar² ist der Ansicht Thalhofers gefolgt. Viele aber lehnen sie ab; Pohle³ wendet ein, es sei sehr zweifelhaft, daß es ein himmlisches Opfer Christi gebe; mit dem Zusammenbruch des Himmelsopfers falle aber das Funda-

¹ Thalhofer, Das Opfer des Alten und Neuen Bundes (1870) 261 f.

² Lehrb. der Dogmatik § 155.

³ Lehrb. der Dogm. III (1905) 360.

ment, auf dem die Theorie beruhe. Renz bemerkt (II 408), Thalhoffer nehme eine Wiederholung des Kreuzesopfers dem Willen nach auf dem Altare an, das Tridentinum aber spreche bloß von einer Repräsentation.

Mit einer andern Opfertheorie trat de Lugo hervor. Er findet die Vernichtung beim Meßopfer darin, daß Christus sich hier in einer neuen Weise selbst erniedrigt, indem er freiwillig in den sakramentalen Speisezustand eintritt und nach Art lebloser Gegenstände dem freien Belieben der Menschen hingegeben wird und ihnen zur Speise dient. Kardinal Franzelin fügte noch den weiteren Gedanken hinzu, daß Christus in der Eucharistie auf die Ausübung sensitiver Funktionen, also besonders auf den Gebrauch der Sinne, verzichte. Auch Stentrup schloß sich dieser Theorie an; Pohle findet „viele wahre und brauchbare Gedanken“ in ihr, bemängelt aber, daß sie „die Wesentlichkeit der Doppelwandlung“ nicht genügend hervortreten lasse. Pohle selbst glaubt (S. 366), daß das Wesen des eucharistischen Opfers nicht nur in der mystischen Schlachtung Christi, sondern auch in der Zubereitung des geschlachteten Opferlammes zu einer Opferspeise besteht, durch welche die Schlachtung weitergeführt und vervollständigt werde.

Alle diese Theorien hält Renz für eine Überspannung des Opferbegriffs und stellt ihnen die alte traditionelle Anschauung vom Meßopfer als die einzig richtige gegenüber. Dabei befindet er sich in Übereinstimmung mit bedeutenden Dogmatikern der letzten Zeit, wie Oswald, Scheeben, Schwane, Gehr und Schanz.

4. Man hat Renz zum Vorwurf gemacht, daß er das Wesen des Meßopfers mehr in die Kommunion als in die Doppelkonsekration setzt¹. Daß er dies tut, ist nicht zu leugnen, obschon er an einzelnen Stellen

¹ So Leyendecker in den Studien u. Mitteil. aus dem Benediktinerorden 1904, 862.

beide Teile als gleichwesentlich behandelt. So erklärt er (I 131) die Worte: „Tuet dieses zu meinem Andenken“, also: „So oft die von Christus bestellten Diener die von ihm vorgenommene Handlung, das gesamte Mahl in all seinen Teilen, das Zubereiten und Genießen der eucharistischen Speise, nachahmen, so oft sie ‚dies tun‘, stellen sie den Opfertod Jesu dar.“ Auch I 138 wird betont, „daß das Wesentliche bei dieser Opferhandlung das Bereiten und das Essen und Trinken des Leibes und Blutes ist“. An anderer Stelle aber sagt der Verfasser (II 500): „Man sollte nicht sagen, der eucharistische Gottesdienst sei das unblutige Sacrificium Christi und schließe mit einem Mahle ab; man muß vielmehr sagen: der eucharistische Gottesdienst ist seinem Wesen nach ein Mahl, welches sakrifikalen Charakter hat.“ Hält man diese Stellen zusammen, so sieht man, daß nach der Renzschen Auffassung auch die Konsekration nur ein Teil des eucharistischen Mahles, nämlich nur das Zubereiten der Opferspeise, ist. Ich will darüber nicht mit ihm rechten; aber dagegen muß ich Protest einlegen, daß man, wie Renz behauptet (II 486), „sowohl im patristischen als auch im scholastischen Zeitalter den bildlichen Sakrifikalakt nicht vom Akte der Konsekration auszusagen pflegte, sondern von dem Essen des Leibes und Trinken des Blutes, hauptsächlich vom letzteren“. Diese Auffassung vom heiligen Meßopfer glaubt Renz beim hl. Justin, Irenäus und Cyprian zu finden, aber ganz mit Unrecht.

Von Justin behauptet Renz (I 154), er betrachte das Essen und Trinken des eucharistischen Brotes und Weines als die an das Leiden Jesu erinnernde Handlung, die Eucharistiefcier sei nach Justin ein Opfer, „insofern durch den Sakramentsempfang das blutige Opfer Jesu dargestellt werde“. Worauf stützt sich diese Anschauung? Nur auf Dial. 117, wo die Eucharistie „ein Gedächtnis der festen und flüssigen Nahrung“ genannt wird. Justin legt an dieser und an

andern Stellen dar, daß der Gottesdienst der Christen wesentlich eine Dankfeier sei, und zwar danken sie sowohl für die ihnen von Gott gespendete Nahrung, deren Repräsentanten Brot und Wein sind, als auch für das Leiden Christi. Wie ist denn nun da gesagt, daß das Opfer der Christen eigentlich ein Mahl ist? Anderswo (dial. 41) bemerkt Justin, Christus habe uns gelehrt, das Brot der Eucharistie zum Gedächtnis seines Leidens zu bereiten (*ποιεῖν*); hier wird geradezu gesagt, die Bereitung der Eucharistie, also die Konsekration, sei das Gedächtnis des Leidens Christi und damit das Wesentliche des Opfers.

Hinsichtlich des hl. Irenäus sagt Renz (I 191 f): „Da ist es nun auch vollkommen klar, daß das Werden der Eucharistie oder der Akt der Umwandlung der Elemente nicht der Akt der Darbringung sein kann; . . . die irenäische Opferidee schließt den Gedanken, als ob der Konsekrationsakt der Opferakt wäre, geradezu aus.“ Aber gerade das Gegenteil schreibt Irenäus (adv. haer. IV 17, 5): „Jesus nahm Brot, das aus der Schöpfung ist, und sagte Dank, wobei er sprach: Das ist mein Leib; in ähnlicher Weise erklärte er den Wein, der aus unserer Schöpfung ist, für sein Blut. Und so lehrte er das neue Opfer des Neuen Bundes, das die Kirche von den Aposteln empfing und in der ganzen Welt Gott darbringt, ihm, der uns Nahrung spendet, die Erstlinge seiner Gaben.“ Und weiterhin schreibt er (IV 18, 4): „Wir müssen nämlich Gott ein Opfer darbringen. . . . Und dieses Opfer bringt allein die Kirche dem Schöpfer als ein reines dar, indem sie es ihm aus seiner Schöpfung mit Danksagung darbringt.“ Von einem Mahle ist hier in keiner Weise die Rede; sogar der Gedanke daran ist völlig ausgeschlossen; es handelt sich vielmehr um eine Gabe, die wir Gott aus seiner Schöpfung unter Danksagung darbringen, und es wird erklärt, dieses sei das Opfer, das Christus beim letzten Abendmahl dargebracht und das er uns darzubringen gelehrt habe.

Noch mehr täuscht sich Renz, wie mir scheint, hinsichtlich Cyprians. Auch er verlege, meint er (I 224), den Opferakt in das Trinken des Kelches; Brot und Wein trügen nicht auf Grund der sanctificatio den Namen Opfer; der Konsekrationsakt sei wohl wesentlich zur Opferfeier, sei aber nicht der Opferakt (I 220). Allein wie kann man das sagen? Jedenfalls wird das Gegenteil hiervon in dem Briefe gelehrt, den Firmilian an den hl. Cyprian geschrieben hat, obschon Renz auch diesen in seinem Sinne verwendet. Hier heißt es nämlich, eine besessene Frau habe es gewagt, sich zu stellen „als ob sie durch ein nicht gerade übles Anrufungsgebet das Brot heilige, die Eucharistie bereite und das Opfer des Herrn nicht ohne die geheimnisvolle hergebrachte Form darbringe“¹. Die Heiligung des Brotes und die Bereitung der Eucharistie sind hier dasselbe wie die Darbringung des Opfers; daran ist nicht zu zweifeln. Und dasselbe sagt auch Cyprian (ep. 63, 9): „Daher ist klar, daß das Blut Christi nicht geopfert wird, wenn der Wein im Kelche fehlt, und daß das Opfer des Herrn nicht durch rechtmäßige Heiligung gefeiert wird², wenn nicht unsere Darbringung und unser Opfer dem Leiden (des Herrn) entspricht.“ Also Opfer (sacrificium) und Heiligung (sanctificatio) fallen nach Cyprian zusammen. Wie kann nun Renz schreiben (I 228): „Sanctificare hat bei Cyprian nicht den Sinn von opfern, auch nicht den der Darbringung des Opfers“? An anderer Stelle sagt Cyprian (ep. 63, 13): „So kann bei der Heiligung des Kelches nicht Wasser allein geopfert werden³, wie auch nicht Wein allein geopfert werden kann.“ Daß also Cyprian das Wesen des Meßopfers im Trinken des Kelches findet, ist ausgeschlossen.

¹ ut invocatione non contemptibili sanctificare se panem et eucharistiam facere simularet et sacrificium domini non sine sacramento solitae praedicationis offerret (Cypr. ep. 75, 10).

² nec sacrificium dominicum legitima sanctificatione celebrari.

³ Sic autem in sanctificando calice domini offerri aqua sola non potest.

Renz beruft sich auf ep. 63, 3, wo das „Weintrinken“ Noes ein Bild des Leidens Christi genannt wird. Aber auf das Trinken ist hier kein Nachdruck zu legen; denn jede Erwähnung von Wein im Alten Testament bezieht Cyprian auf das Leiden Christi, z. B. (nr. 4), daß Melchisedech Wein opferte (obtulit), und (nr. 6), daß nach der Weissagung Jakobs Juda sein Gewand im Weine waschen werde.

Wir haben gesehen, daß weder Justin noch Irenäus noch Cyprian den Opferakt bei der Eucharistie mit ihrem Genusse identifizieren. Die andern vornicänischen Schriftsteller sprechen sich über diesen Gegenstand gar nicht aus. Die vornicänischen Väter sehen also eher in der Heiligung oder Konsekration der eucharistischen Elemente das Opfer als im Genusse. Auch Augustinus unterscheidet den „Empfang“ von der „Darbringung“¹. Renz beruft sich besonders (I 301) auf eine berühmte Stelle Gregors des Großen (dial. IV 58—59). Gregor sagt hier allerdings klar: „In diesem heiligen Opfergeheimnis wird er (Christus) für uns abermals geschlachtet; wird ja doch hier sein Leib genossen, sein Fleisch zum Heile des Volkes zerteilt, sein Blut nicht mehr in der Ungläubigen Hände, sondern in der Gläubigen Mund vergossen.“ Er findet also die mystische Schlachtung Christi im Genusse der Eucharistie. Aber gleich darauf stellt er, was Renz nicht beobachtet hat, den Moment der Konsekration als das Opfer dar; denn Gregor fährt fort: „Daher wollen wir bedenken, welcher Art dieses Opfer für uns sei, das zu unserer Erlösung das Leiden des eingebornen Sohnes nachahmt. Denn wer von den Gläubigen möchte zweifeln, daß gerade in der Opferstunde auf des Priesters Stimme hin die Himmel sich öffnen“ usw.?²

¹ Contra Faustum XXII 18: Peracti eiusdem sacrificii memoriam celebrant sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi.

² Die ganze Stelle heißt: Pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur; eius quippe ibi corpus sumitur, eius caro in populi salutem partitur, eius sanguis non iam in manus infidelium, sed in ora

Hier kann nur die Konsekration bei der Messe gemeint sein; das zeigt der Zusatz „auf des Priesters Stimme“. Ich halte es daher für ganz verfehlt, wenn Renz behauptet (II 486), im patristischen Zeitalter habe man den Sakrifikalakt nicht vom Akte der Konsekration, sondern vom Genusse des Leibes und Blutes des Herrn ausgesagt.

5. Nach Renz (Einl. 1) ist der Opfercharakter der Eucharistie eine „traditionelle Glaubenswahrheit“, die aus der Heiligen Schrift nicht bewiesen werden könne. Er sagt (I 141): „Von einem ‚Opfern‘ Christi oder seines Leibes und Blutes bei der Feier der Eucharistie weiß die Schrift noch nichts zu sagen — sehr natürlich, weil die Zeitgenossen der Evangelisten und Apostel unter oblatio (Opfer) eines Lebewesens ausschließlich die direkte Opferung durch den Tod desselben verstanden, während doch Christus nur ein einziges Mal sterben konnte.“ Dieser seiner Auffassung entsprechend sucht Renz alle Stellen der Heiligen Schrift, welche auf das Melchopfer bezogen werden, anders zu erklären. Hinsichtlich des Melchisedech sage die Heilige Schrift gar nicht, daß er Brot und Wein geopfert habe (hebr. *hozi*, LXX ἐξήνεγκεν, lat. *proferens*: Gn 14, 18); wenn aber Christus in Ps 109, 4 „ein Priester ewiglich nach der Ordnung des Melchisedech“ genannt werde, so sei sein blutiges Opfer damit gemeint (I 47 91). In der Weissagung des Malachias: „Ich habe kein Wohlgefallen an euch“ usw., ist die reine „Gabe“ (*minchah*), welche Gott in Zukunft dargebracht werden soll, nach Renz (I 94 f) ihrem Wesen nach nicht zu erkennen; am ehesten sei es eine heilige Speise, die nach Art der Schaubrote von der Gemeinde vor Gott hingelegt werde. Die *participia praesentis* in den Einsetzungsworten der Eucharistie: „der für euch hingegeben

fidelium funditur. Hinc ergo pensemus, quale sit pro nobis hoc sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti filii semper imitatur. Quis enim fidelium habere dubium possit, in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem caelos aperiri usw.?

wird (*διδόμενον*), das für euch vergossen wird (*ἐκχυννόμενον*)“, erklärt Renz (I 120 ff) von der bevorstehenden Hingabe des Leibes und Blutes Jesu am Kreuze, nicht von einer gegenwärtigen Opferung; die Vulgata habe dieselben also dem Sinne nach richtig durch das Futurum (*quod pro vobis tradetur*: 1 Kor 11, 24; *qui pro multis effundetur*: Mt 26, 28) wiedergegeben. Der hl. Paulus sagt (1 Kor 10, 20 f): „Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen; ihr könnt nicht teilnehmen am Tische des Herrn und am Tische der Dämonen“; hier sei unter dem Kelche und Tische des Herrn das eucharistische „Mahl“ zu verstehen, und mit Absicht rede der Apostel nicht von einem „Altar“ und Opfer der Christen, weil sie nichts hätten, was sie der Gottheit in den Tod übergeben könnten (Renz I 133 f). Und in den Worten des Hebräerbriefes (13, 10): „Wir haben einen Opferaltar, von dem die nicht essen können, die dem Zelte dienen“, sei das Kreuzesopfer gemeint (Renz I 112 ff).

Das alles ist recht zweifelhaft. Ich verstehe überhaupt die fast krampfhaften Bemühungen des Verfassers nicht, den Opfercharakter der Eucharistie aus der Heiligen Schrift hinauszuninterpretieren. Wenn den Zeitgenossen der Apostel die Idee der unblutigen Opferung eines Lebewesens fremd war, und wenn diese Idee in den heiligen Schriften gar keinen Ausdruck gefunden hat, wie sind dann die Nachfolger der Apostel, wie ist die Tradition darauf gekommen? Der eucharistische Opfergedanke muß doch wenigstens implicite in der Heiligen Schrift enthalten sein, so daß die spätere Tradition sich daraus entwickeln konnte.

Daß Melchisedech Brot und Wein, die er brachte, auch geopfert hat, wird dadurch wahrscheinlich, daß in der Erzählung des Herganges (Gn 14) beigelegt wird: „Er war ein Priester des Allerhöchsten“, und daß auf seinen priesterlichen Charakter auch sonst in der Heiligen Schrift (z. B. Ps 109, 4) hingewiesen wird. Es war ferner von Anfang an der Glaube der Kirche, daß das von Malachias geweiss-

sagte Opfer die Eucharistiefeier ist¹. Die *participia praesentis* in den Einsetzungsworten werden auf katholischer Seite gewöhnlich nicht vom bevorstehenden Kreuzesopfer, sondern von der Gegenwart, und zwar in dem Sinne verstanden, daß beim Abendmahl des Herrn selbst eine Hingabe oder Opferung Christi und nicht bloß eine Austeilung des Leibes und Blutes des Herrn an die Anwesenden stattfand². Die Gegenüberstellung des Tisches des Herrn und des Tisches der Dämonen (1 Kor 10, 20) dürfte voraussetzen, daß der Tisch des Herrn denselben Opfercharakter hat, den der hl. Paulus dem Tische der Dämonen an jener Stelle unzweifelhaft beilegt. Hinsichtlich der Stelle Hebr 13, 10: „Wir haben einen Opferaltar“ usw., sind allerdings die Ansichten sehr geteilt. Die meisten katholischen Dogmatiker beziehen sie auf das heilige Meßopfer³. Aber der hl. Thomas von Aquin, später Estius und neuerdings Stenstrup erklären, wie alle Protestanten, die Stelle so, daß unter dem „Opferaltar“ (*θυσιαστήριον*) das Kreuz Christi, und unter dem „Essen“ (*φαγεῖν*) von diesem Altare die Teilnahme an den Opferfrüchten des Kreuzes Christi zu verstehen sei. Auch Oswald (a. a. O. 543) bemerkt, „die wissenschaftliche Auffichtigkeit fordere“ von ihm zu sagen, daß er sich nicht völlig habe überzeugen können, an dieser Stelle sei das Meßopfer gemeint, und Pohle sagt, die Beziehung auf das Meßopfer „entbehre der apodiktischen Gewißheit“ (S. 336). Die Sache ist also zweifelhaft. Für die Beziehung der Stelle auf das

¹ So schon in der Didache (c. 14) und bei Justin (dial. 46).

² Diese Auffassung wird eingehend begründet von Maldonat (Comm. in Matth. 26, 26), Oswald (Die dogmat. Lehre von den hll. Sakr., 4. Aufl. 1877, I 534 ff) und Pohle (Lehrbuch III [1905] 333). Pohle weist darauf hin, daß sich im Griechischen keine Stelle finden läßt, in der das *part. praes.* etwas Zukünftiges bezeichnet, am allerwenigsten dann, wenn das *verbum finitum* im Präsens steht, wie hier: *Τοῦτό ἐστιν . . . ἐχχυνόμενον*. Zur Gewißheit erhoben werde diese Auffassung durch die Lesung bei Lukas, der nicht sage: *τὸ ποτήριον ἐν τῷ αἵματι τῷ ἐχχυνόμενῳ*, sondern: *τὸ ποτήριον ἐν τῷ αἵματι τὸ ἐχχυνόμενον* (Lk 22, 20).

³ Ebenso auch Schäfer, Der Hebräerbrief (1893) 335.

Kreuzesopfer scheint der Zusammenhang und die ganze Tendenz des Hebräerbriefes zu sprechen; für die Beziehung auf das Meßopfer spricht aber der Ausdruck: „Opferaltar, von dem nicht essen können“ (*θυσιαστήριον ἐξ ὃ φάγεῖν*).

In der Tradition ist die Eucharistiefeier von Anfang an ein Opfer genannt worden. So schon in der Didache (c. 14): „Am Herrentage versammelt euch, brechet das Brot und saget Dank, nachdem ihr vorher eure Sünden bekannt habt, damit euer Opfer (*θυσία*) rein sei.“ Auch Klemens von Rom setzt, wie Harnack¹ bemerkt, „diese Auffassung voraus, wenn er (1 Cor. 40—44) die Episkopen und Diakonen mit den alttestamentlichen Priestern und Leviten parallelisiert und das Gabendarbringen (*προσφέρειν τὸ δῶρον* 44, 4) als ihre Hauptfunktion bezeichnet“. Ignatius sagt, wo er von der Eucharistie spricht (Phil. 4), zugleich, daß es in der Kirche einen Altar gibt. Justin erklärt, daß das Brot der Eucharistie das Opfer ist, das Malachias als zukünftiges bezeichnet (dial. 41). Die ganze alte Kirche war also von Anfang an einig in der Anerkennung des Opfercharakters der Eucharistie. Sie muß darum auch die Heilige Schrift in diesem Sinne verstanden haben. Soll sie sich darin geirrt haben? Renz nimmt das an; ich kann es nicht glauben.

6. Ein großes Verdienst hat sich Renz dadurch erworben, daß er entschieden der protestantischen Behauptung entgegentritt (I 235—237), Cyprian habe einen neuen Opferbegriff in die Kirche eingeführt, indem er Leib und Blut Christi als Opfergegenstand bezeichnete. Wahr ist allerdings, daß Cyprian zuerst es bestimmt ausgesprochen hat, daß der Leib und das Blut Christi vom Priester geopfert werden². Er sagt (ep. 63, 14): „Er hat sich selbst dem

¹ Lehrb. d. Dogmengesch. I³ 200 A. 3.

² Von Hippolyt werden bei Migne, P. gr. 10, 628 aus einer Erklärung zu Spr 9, 1 die Worte angeführt: „Die Weisheit hat ihren Tisch bereitet, nämlich . . . seinen ehrwürdigen, unbefleckten Leib und sein Blut,

Vater als Opfer dargebracht und dies zu seinem Gedächtnis zu tun befohlen“; ferner (ep. 63, 9): „Das Blut Christi wird nicht geopfert, wenn der Wein im Kelche fehlt.“ Das sei eine Neuerung, pflegte man protestantischerseits zu sagen¹. Gegenwärtig wird man aber schon vorsichtiger; Ad. Harnack² schreibt: „Die Übertragung der Opfervorstellung auf die konsekrierten Elemente, die Cyprian höchst wahrscheinlich schon vorgefunden hat“ usw.

Eine Neuerung hat Cyprian in den Mefopferbegriff tatsächlich nicht eingeführt. Neu ist bei ihm nur der Ausdruck: „den Leib und das Blut Christi opfern“; an andern Stellen aber sagt er: „Das Leiden des Herrn ist nämlich das Opfer, das wir darbringen“, und: „so oft wir den Kelch zum Gedächtnis des Herrn und seines Leidens opfern“ (ep. 63, 17). Ganz dasselbe haben aber auch die Früheren gesagt. Justin schreibt (dial. 41): „Unser Herr Jesus hat gelehrt, das Brot der Eucharistie zur Erinnerung an sein Leiden zu bereiten.“ Irenäus sagt (adv. haer. IV 17, 5): „Den Kelch, der aus der uns umgebenden Schöpfung stammt, erklärte er für sein Blut und lehrte so das neue Opfer des

welche auf dem mystischen, göttlichen Tische täglich bereitet werden, indem sie zur Erinnerung an jenen unvergeßlichen und ersten Tisch des mystischen, göttlichen Mahles geschlachtet werden.“ Aber die Stelle ist unecht und daher in die neue Hippolytausgabe der Berliner Akademie (Bd I von Achelis) nicht aufgenommen worden. Auf Echtheit könnte sie höchstens in einer kürzeren Fassung Anspruch machen, die von Anastasius Sinaita überliefert ist (bei Migne, P. gr. 89, 593); aber diese ist für die Lehre vom Mefopfer ohne Wert.

¹ Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer (1851), Einl. v: „Cyprian ist der erste, welcher von dem Blute Christi als einem Gegenstande der eucharistischen Darbringung redet und den Gedanken ausspricht, daß der Herr selbst zuerst bei der Einsetzung des heiligen Abendmahles Gott dem Vater sich als Opfer dargebracht habe.“ Theod. Harnack (Der christl. Gemeindegottesdienst im apost. u. altkath. Zeitalter [1854] 411) spricht von der „falschen Wendung, die bei ihm (Cyprian) der eucharistische Opferbegriff nimmt und die alle Keime der späteren Mefopfertheorie in sich trägt“.

² Lehrb. d. Dogmengesch. I³ 428 A. 2.

Neuen Bundes.“ Das eucharistische Opfer ist also die Erinnerung an Christi Leiden; Gegenstand des Opfers ist das Leiden Christi oder auch Christus im Zustande seines Leidens, also der Leib und das Blut des geopferten Christus. Einer Neuerung war sich Cyprian offenbar nicht bewußt, wenn er sagte: „Das Blut Christi wird geopfert“; denn er sagt daneben: „Das Leiden des Herrn ist das Opfer“, ganz im Sinne seiner Vorgänger. Und so treffen wir denn im 3. Jahrhundert auch anderswo dieselbe Anschauung wie bei Cyprian. In der Apostolischen Kirchenordnung, die kurz vor 300, wahrscheinlich in Ägypten, entstand, ist die Rede von der „Darbringung (*προσφορά*) des Leibes und Blutes“ (c. 25); und Origenes¹ schreibt: „Du siehst, wie die Altäre nicht mit dem Blute der Stiere besprengt, sondern durch das kostbare Blut Christi geheiligt werden.“ Eusebius aber bedient sich derselben doppelten Ausdrucksweise wie Cyprian; er sagt sowohl: „das Andenken an das Opfer Christi darbringen“, als auch: „die Gegenwart Christi im Fleische und seinen angenommenen Leib opfern“².

7. Wieland wollte in der oben (S. 47) erwähnten Schrift eine Geschichte des altchristlichen Altares für die vorkonstantinische Zeit geben und wurde dadurch auf den Opferbegriff der ältesten Kirche geführt. Er stellt die Behauptung auf, daß man vor dem Jahre 150 bei den Christen keine Opferhandlung im Sinne einer objektiven Darbringung gekannt habe, daß vielmehr nach damaliger Anschauung Gebete und Danksagungen bei der Feier der Eucharistie und ein untadeliges Leben das einzige Opfer gewesen seien; infolgedessen habe man damals auch keinen Altar, sondern nur Tische gehabt, von denen die Eucharistie dargereicht wurde, und der Schwerpunkt der liturgischen Feier habe nicht in der Konsekration, sondern in dem eucha-

¹ In Iesu Nave II 1.

² Demonstr. ev. I 13: *μνήμην τῆς θυσίας Χριστοῦ προσφέρειν* und: *τὴν ἔνσαρχον τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν καὶ τὸ καταρτισθὲν αὐτοῦ σῶμα προσφέρειν*.

ristischen Mahle gelegen. „Hätten die Väter“, sagt er (S. 27), „eine Darbringung von Brot und Wein oder von Leib und Blut des Herrn als Opfer angesehen, so hätten sie in ihren Schriften davon reden müssen, um so mehr, da die Gelegenheit hierzu allenthalben im Text gegeben gewesen wäre.“ Und wiederum (S. 36): „Da mithin die christliche Liturgie ein Opfer im Sinne einer einen Altar erheischenden Kulthandlung nicht kennt, muß schon aus inneren Gründen für das apostolische Zeitalter der Gedanke an einen materiellen Altar nicht nur als unbeweisbar, sondern auch als unmöglich abgelehnt werden.“ Ganz dieselbe Auffassung findet der Verfasser (S. 48 ff) auch noch bei den Apologeten, bei Klemens von Alexandrien und bei Minucius Felix. Er schließt seine Ausführungen hierüber also (S. 51 f): „Justinus und seine Zeitgenossen wissen also nichts von einem Darbringen des Leibes und Blutes Christi, ihre Opfer sind allein Gebete und Danksagungen auf Grund der Eucharistie. Und doch wäre all den genannten Schriftstellern die Erwähnung einer materiellen Opfergabe, falls sie eine solche gekannt hätten, im jeweiligen Zusammenhang unerläßlich gewesen.“

Diese rein geistige Auffassung der christlichen Opfer habe Irenäus erweitert, indem er Brot und Wein als Erstlinge der erlösten Schöpfung dem Schöpfer darbringen lasse; er habe damit einen alten, vorchristlichen Gedanken in den christlichen Opferbegriff eingeführt, nämlich die Darbringung einer sichtbaren Gabe, und zwar der Erstlinge. Diese Auffassung sei aber neu gewesen, und Irenäus habe auch das Ungewöhnliche derselben erkannt (S. 52 f). Irenäus stand, so führt Wieland weiter aus, mit seiner Auffassung vereinzelt da, und Tertullian bewegte sich um dieselbe Zeit noch in der älteren Opferidee¹. Unter Cyprian sei dann

¹ Dagegen spricht aber Tert. de orat. 19: Nonne sollemnior erit statio tua, si ad aram dei steteris? Accepto corpore domini et reservato utrumque salvum est: et participatio sacrificii et executio officii.

aber die Entwicklung im Abendlande fertig gewesen; er lasse sowohl Brot und Wein als auch Leib und Blut Christi geopfert werden, jenes nenne er oblatio, dieses sacrificium, ob schon beide Ausdrücke bei ihm gelegentlich auch in gleichem Sinne gebraucht würden. Um dieselbe Zeit habe endlich der neue Opferbegriff auch im Morgenlande Eingang gefunden, da Origenes Gott die Erstlinge darbringen lasse (S. 55—57).

8. Aber wie will Wieland diese auf katholischer Seite ungewohnten Sätze, die naturgemäß sofort den großen Beifall der Protestanten fanden, beweisen? Er steht ganz auf den Schultern von Renz; besonders ist er auch von dem Gedanken beherrscht, daß die Vorstellung einer unblutigen Opferung eines Lebewesens den Juden und Heiden fremd gewesen sei und darum auch in der Heiligen Schrift nicht zum Ausdruck komme; wie Renz erklärt er darum die Einsetzungsworte der Eucharistie, ferner 1 Kor 10, 18 ff und Hebr 13, 10 so, daß von dem Opfercharakter der Eucharistie in ihnen keine Rede sei (oben S. 56 f). Auf Renz (I 150 u. 239) kann er sich auch dafür berufen, daß die älteren Väter unter dem Altare nicht den Ort, auf welchem etwas zu Ehren der Gottheit geschieht, sondern die Gottheit selbst verstehen. Demgemäß geht Wieland davon aus (S. 40 ff), daß der hl. Ignatius an allen Stellen, wo er einen christlichen Opferaltar (*θυσιαστήριον*) erwähnt, entweder Christus selbst oder die kirchliche Gemeinschaft meine, und sagt (mit Renz I 151), aus Ignatius lasse sich nicht beweisen, daß die damaligen Christen das Fleisch und Blut Christi geopfert hätten. Wieland kann sich aber für seine Auffassung von den ältesten christlichen Opfern auch auf verschiedene Stellen der altchristlichen Literatur berufen, besonders auf diese drei: a) Hebr 13, 15: „Durch ihn (Christus) lasset uns allzeit ein Lobopfer Gott darbringen, d. h. die Frucht der seinen Namen preisenden Lippen.“ b) Justin (dial. 117): „Daß Gebete und Danksagungen, von Würdigen vollzogen,

die einzigen vollkommenen und Gott genehmen Opfer sind, das behauptete auch ich (mit Tryphon, der die Malachiasweissagung auf die Gebete der in der Zerstreuung lebenden Juden beziehen wollte). Denn diese allein darzubringen haben auch die Christen überkommen, besonders bei der Gedächtnisfeier ihrer festen und flüssigen Nahrung, bei der sie auch des Leidens, das der Sohn Gottes ihretwegen erduldet hat, gedenken.“
 c) Athenagoras (leg. 13): „Der Schöpfer des Alls bedarf nicht des Blutes und Opferduftes; für ihn ist es das größte Opfer, wenn wir erkennen, wer die Himmel ausgebreitet, die Erde zum Mittelpunkt gemacht und die Menschen geschaffen hat. Wozu denn Brandopfer, deren Gott nicht bedarf? Jedoch ist es Pflicht, ein unblutiges Opfer darzubringen und die geistige Anbetung ihm zu erweisen.“

Wieland denkt sich den Verlauf des Gottesdienstes der apostolischen Zeit also (S. 36 ff): Eigene gottesdienstliche Gebäude hatte man nicht; wie man sich in Jerusalem „verteilt nach Häusern“¹ versammelte, so geschah es in allen größeren Städten². Tertullian ist der erste, der ein „Haus Gottes“ erwähnt³. Das eucharistische Mahl oder das „Brotbrechen“ schloß sich an die abendliche Hauptmahlzeit an, die „nach dem Vorbilde der jüdischen häuslichen Hallelfeier“ gehalten wurde. Wir sehen in dem christlichen Versammlungsraum einen oder mehrere Tische; an jedem hat sich eine Gruppe von Gläubigen gelagert, und zwar nach Geschlechtern gesondert. An einem hervorragenden Platz steht der Tisch des Klerus (*προκαθήμενοι*); auf diesem liegt das zur Konsekration bestimmte Brot, und daneben steht der Eucharistiewein; sie werden konsekriert, wobei auch das Brot gebrochen wird; darauf tragen die Diakonen die Eucharistie zu den einzelnen Tischen, „gleichwie sie auch beim vorangegangenen Liebesmahl den Tischen gedient haben“. Das

¹ κατ' οἶκον Apg 2, 46.

² Z. B. in Rom, wie c. 16 des Briefes Pauli an die Römer zeigt.

³ De idol. 7.

Brechen des Brotes galt damals als eine Hauptsache; erst seit Irenäus tritt, so sagt Wieland (S. 108), „die Konsekration der Eucharistie selbst als gesondertes, und zwar als Hauptmoment der Liturgie auf. . . Cyprian hat diese liturgische Entwicklung jedenfalls fertig angetroffen; denn er hält die Kommunion erst ‚nach Ablauf der Feier‘ (sollemnibus ad-impletis)“

9. Was sollen wir von der Meßopfertheorie Wielands sagen? Von den protestantischen Theologen weicht Wieland darin ab, daß er schon in Irenäus und nicht erst in Cyprian einen Vertreter der neuen Auffassung eines objektiven christlichen Opfers sieht. In anderer Hinsicht geht er aber noch weiter als die Protestanten, indem er diese Auffassung für die frühere Zeit vollständig ausschließt, während z. B. Loofs¹ „schon bei Justin die Elemente des im Konsekrieren (εὐχαριστεῖν) sich vollziehenden Opfers“ findet. Aber auch zu Renz steht Wieland im Gegensatz, obschon er keine Andeutung davon macht; denn Renz ist sicher, daß Cyprians Auffassung vom Meßopfer dieselbe ist wie die aller seiner Vorgänger; er sagt (I 235): „Wenn Cyprians Lehre mit jener der übrigen Vertreter der morgen- und abendländischen Kirche innerhalb der ersten drei Jahrhunderte verglichen wird, so erweisen sich seine Gedanken als die nämlichen, welche auch sie hatten und welche in der Heiligen Schrift enthalten sind; nur seine Ausdrucksweise hat eine präzisere Gestalt angenommen.“ Renz hat allerdings die Fundamente gelegt, auf denen Wieland ausgesprochenermaßen seine Theorie aufbaute; es sind namentlich folgende von Renz oft wiederholte Gedanken: a) Die Idee des unblutigen Opfers eines Lebewesens war den Juden und Heiden und darum auch der apostolischen und nächstapostolischen Zeit unbekannt. b) In der Heiligen Schrift ist aus eben diesem Grunde der Opfercharakter der Eucharistie

¹ Realenzykl. I 44.

nicht erwähnt. c) Das Wort „Altar“ ist in der altchristlichen Literatur immer bildlich zu verstehen. d) Der unblutige Sakrifikalakt liegt nach der Auffassung der Alten mehr in der Kommunion als in der Konsekration, oder das eucharistische Opfer ist ein an das Kreuzesopfer erinnerndes Mahl, eine Mahlanamnese (I 154).

10. Wie sich die Kirche der ersten zwei Jahrhunderte das Wesen des eucharistischen Opfers gedacht hat, ist mit voller Bestimmtheit nicht zu sagen. Wieland ist überzeugt, daß ihre Auffassung eine andere war als die der späteren Zeit, Renz hält sie für dieselbe. Wenn Wieland recht hätte, wenn die Urkirche wirklich nichts von einer materiellen Darbringung des Leibes und Blutes Christi in der heiligen Messe gewußt hätte, stände es schlimm um die katholische Lehre vom Opfercharakter der Eucharistie. Aber Wieland hat seine These nicht bewiesen; sie ist auch wissenschaftlich abzulehnen. Gegen sie sprechen besonders folgende Momente:

a) Die Einsetzungsworte der Eucharistie können von einer gegenwärtigen Hingabe Christi verstanden werden. Die Bemerkungen des hl. Paulus über den Gegensatz zwischen dem „Tische des Herrn“ und dem „Tische der Dämonen“ (1 Kor 10) legen sogar den Gedanken nahe, daß der Tisch des Herrn so gut wie der der Dämonen ein Opfer-tisch ist; in diesem Sinne, also „Tisch“ gleich „Altar“, hat auch das Tridentinum (sess. 22, 1) die Stelle verstanden.

b) Der Ausdruck „die Gaben darbringen“ (*προσφέρειν τὰ δῶρα*), den Klemens von Rom hinsichtlich der kirchlichen Vorsteher gebraucht (1 Cor. 44, 4) ist weit eher von äußeren Aufträgen als von den Gebeten der Gläubigen zu verstehen.

c) Bei Ignatius von Antiochien kann das Wort „Opferaltar“ (*θυσιαστήριον*) nicht immer auf die Eucharistie bezogen werden. Aber an zwei Stellen ist diese Beziehung wahrscheinlich, nämlich a) Eph. 5, 2: „Niemand täusche sich; wenn jemand nicht im Bereiche des Altares ist,

geht er des Gottesbrotes verlustig. Denn wenn das Gebet des einen und des andern so viel vermag, um wieviel mehr das des Bischofs und der ganzen Gemeinde!“ β) Philad. 4: „Beeifert euch also, euch der einen Eucharistie zu bedienen; denn eines ist das Fleisch unseres Herrn, einer der Becher zur Vereinigung mit seinem Blute, einer der Altar, wie ein Bischof mit Presbyterium und Diakonen.“

d) Allerdings betonen die Apologeten des 2. Jahrhunderts die Geistigkeit der christlichen Opfer unter Ablehnung sichtbarer Gaben. Klemens von Alexandrien bezeichnet die Gebete als das beste und heiligste Opfer (strom. VII 6), Minucius Felix die Tugendübung (Oct. 32); Justin erklärt sogar, daß „Gebete und Danksagungen, von Würdigen vollzogen, die einzigen vollkommenen und Gott angenehmen Opfer seien“ (dial. 117). Aber zweifellos haben die Apologeten dabei den Gegensatz zu Juden und Heiden im Auge; die Christen haben keine Opfergaben wie diese und legen den Hauptwert auf das Innere und das Gebet. Konnten die Apologeten so sprechen, auch wenn sie die Eucharistie als eine Opfergabe betrachteten? Ich denke: Ja. Denn einerseits war das keine Opfergabe, deren Wesen man vor Nichtchristen leicht erklären konnte, anderseits war es auch kein Opfer wie die der Juden und Heiden, da die eucharistischen Elemente nicht verbrannt oder doch irgendwie für die Gottheit vernichtet, sondern vollständig von den anwesenden Gläubigen verzehrt wurden. Daß Justin die Eucharistie für eine Opfergabe ansah, erscheint mir sogar fast sicher. Denn: α) Er nennt sie ein Gedächtnis der festen und flüssigen Nahrung“ (dial. 117); ich kann mir darunter nichts anderes denken als „Erstlinge der Geschöpfe“, Erstlinge von Speise und Trank, wie Irenäus sie später genannt hat. β) Er sagt (dial. 41): „Von den Opfern aber, welche an jedem Orte von uns Heidenvölkern dargebracht werden, nämlich vom Brote der Eucharistie und ähnlich vom Kelche der Eucharistie, weissagte er schon damals“

(durch Malachias). γ) Warum nennt Justin nicht Gebete und Danksagungen schlechthin die Opfer der Christen, sondern fügt immer bei, er meine die Gebete, welche bei der Eucharistiefeier stattfinden, bei der auch des Leidens Christi gedacht werde? Und warum sieht er nur in dieser Feier, nicht in allen Gebeten der Christen, eine Erfüllung der Weissagung des Malachias? Das muß doch einen eigenen Grund gehabt haben: die Eucharistiefeier war in besonderer Weise das Opfer der Christen.

11. Aus dem übrigen reichen Inhalte der Schrift Wielands sei noch folgendes hervorgehoben:

Daß bei den Gräbern an den Jahrestagen der Verstorbenen eucharistische Feiern gehalten wurden, steht für das 2. und 3. Jahrhundert fest¹. Aber diese Versammlungen fanden gewöhnlich in oberirdischen Kapellen (*cellae*) statt; zwei solche *cellae* aus dem 3. Jahrhundert haben sich über dem Cömeterium des Kallistus bis jetzt erhalten, die eine zu Ehren der hll. Sixtus und Cäcilia, die andere zu Ehren der heiligen Jungfrau Soteris. Wo unterirdische geräumigere Grabanlagen waren, wie z. B. der Vorraum in der Domitillakatakomben, fanden auch hier Versammlungen statt; daher erscholl gelegentlich der Ruf der Heiden: „Weg mit den Grabstätten“ (*areae non sint*)². Es ist aber schon früher bemerkt worden, und Wieland beweist es noch einmal eingehend (S. 81 ff), daß eigentliche Gemeindeversammlungen (*collectae*), also namentlich Sonntagsgottesdienste, auch in Verfolgungszeiten an den Gräbern kaum stattgefunden haben. Wieland schreibt sogar (S. 91): „Die Cömeterien dienen also lediglich der Totenfeier, der Erinnerung an die Märtyrer. Im ganzen Zeitalter der Verfolgung findet sich kein Beleg dafür, daß die regelmäßige Sonntagsliturgie in die Cömeterien verlegt worden sei. . . . Wo immer von Versammlungen auf Cömeterien die Rede war, war der Anlaß ein sepulkraler.“

¹ Vgl. besonders Didascalia, ed. Funk 1906, 377.

² Tert. ad Scap. 3.

Im letzten Teile seines Werkes (S. 145 ff) zeigt Wieland, daß man in den drei ersten Jahrhunderten das heilige Opfer nicht auf Märtyrerleibern dargebracht hat, weder in oberirdischen Kirchen noch in unterirdischen Krypten. Wurde in den Katakomben die Eucharistie gefeiert, so geschah es auf Tischen, die neben den Gräbern aufgestellt waren. In der Papstgruft von San Callisto und in der neuentdeckten Krypta der hll. Markus und Marcellianus haben sich Altarunterbauten aus dem 4. Jahrhundert gefunden, aber nicht über dem Grab, sondern daneben. Der Verfasser sagt (S. 147): „Weder in den Monumenten noch in der Literatur der drei ersten Jahrhunderte ist die Benützung eines Grabes als Altar zu erweisen.“ Man wird dem zustimmen müssen. Wieland sucht sogar zu beweisen, daß bis zum Ende des 3. Jahrhunderts die Altartische für jede Eucharistiefeier immer eigens aufgestellt und nach derselben entfernt wurden, ferner, daß sie durch diese Berührung mit dem Opfer keine besondere Heiligkeit oder Bedeutung erhielten; das hierfür beigebrachte Material (S. 119 bis 127) scheint mir aber eine zu schmale Grundlage zu sein, als daß ein Beweis darauf aufgebaut werden könnte.

§ 5. Der Kanon der heiligen Messe.

1. Die Geschichte des Meßkanons ist in letzter Zeit vielfach und mit großem Erfolge Gegenstand der Forschung gewesen. Der älteste Kanon, den wir bis vor kurzem besaßen, liegt uns griechisch im achten Buche der sog. Apostolischen Konstitutionen (c. 12—15) vor und gehört, wie diese Sammlung, in seiner jetzigen Gestalt dem Ende des 4. Jahrhunderts an¹. Man nennt diese Liturgie die klementinische;

¹ Diese Datierung hat Funk zuletzt verteidigt in dem Aufsatz: „Theologie und Zeit des Pseudo-Ignatius (Kirchengeschichtl. Abhandl. III [1907] 298 ff). Funk nimmt mit Recht an, der Verfasser der Konstitutionen sei Apollinarist gewesen und könne daher erst gegen Ende

sie geht in ihrem Grundstock auf die früheste Zeit zurück, ihre Spuren lassen sich schon bei Klemens von Rom und Justin erkennen; sie scheint auch der Grundstock der römischen Liturgie gewesen zu sein¹.

2. Seit 25 Jahren besitzen wir einen Kanon aus der allerältesten oder apostolischen Zeit. Ich meine die c. 9 und 10 der „Lehre der zwölf Apostel“ (Didache), die 1883 zuerst veröffentlicht wurde und gegen Ende des 1. Jahrhunderts entstanden ist. Über den Charakter dieser Gebete ist man allerdings gar nicht einig; man hat sogar gesagt², sie seien gewöhnliche Tischgebete, obschon der Verfasser der Didache mehrmals bemerkt, es handle sich um die Eucharistie; als einfache Tischgebete werden sie auch von Athanasius mitgeteilt³. Mehrere bedeutende Forscher beziehen das erste Gebet auf die Agape; von dem zweiten nehmen sie an, daß es dem Empfang der Eucharistie vorhergehen solle⁴. Funk hält das erste Gebet (c. 9) für eine Antecommunio, das zweite (c. 10) für eine Postcommunio⁵. Ganz

des 4. Jahrhunderts geschrieben haben. Andere, wie Harnack, Jülicher und Zahn, halten ihn für einen Semiarianer und lassen ihn daher früher sein Werk verfassen. Amelung (Untersuchungen über Pseudo-Ignatius [1899]) nimmt die Mitte des 4. Jahrhunderts an. Alle aber stimmen darin überein, daß der Verfasser der Konstitutionen auch die Ignatiusbriefe gefälscht hat, daß also Pseudo-Ignatius derselbe ist wie Pseudo-Klemens.

¹ Das hat letzthin Drews (Untersuchungen über die sog. klementinische Lit. im 8. Buche der Apost. Konstit., 1906) wahrscheinlich gemacht.

² So Ladeuze (Revue de l'Orient chrétien 1902, 1 ff.).

³ De virginitate c. 13. Daß diese Schrift wirklich von Athanasius herrührt, zeigte von der Goltz (Texte u. Unt., N. F. XIV 2*, 1905).

⁴ So Zahn (Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons III 293 ff) und Duchesne (Bull. critique 1884, 385).

⁵ In seiner großen Ausgabe der Doctrina duodecim apostolorum (1887) 26 ff und später in der zweiten Ausgabe seiner Patres apostolici I (1901) 20. Ganz im Widerspruch damit erklärt er dann allerdings an letzterer Stelle (S. 25) einen Satz des zweiten Gebetes (εἰ τις ἄγρός ἐστιν usw.) also: Cum autem verba pars orationis eucharisticae sint et postea etiam de eucharistia agatur, potius de accessu ad sacram cenam intellegenda esse videntur.

neuerdings sieht Schermann in dem ersten Formular (c. 9) das Tischgebet zu einem feierlichen Familienmahl, in dem zweiten (c. 10) „eine erste Stufe der späteren liturgischen Eucharistiegebete“, also ein Kanongebet¹. Andere endlich halten beide Formulare für liturgische Eucharistie- oder Kanongebete², und diese Auffassung ist die einzig richtige; auch der Redaktor der Apostolischen Konstitutionen (VII 26) hat die Gebete in diesem Sinne verstanden und für seine Zeit entsprechend umgestaltet. Diese Gebete der Didache haben einen sehr altertümlichen und mystischen Charakter und sind zweifellos jüdischen Tischgebeten nachgebildet. Ich gebe sie hier im Wortlaut³:

Did. c. 9: „Über die Eucharistie. Danket also. Zuerst bezüglich des Kelches: Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Dieners⁴, den du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Diener; dir sei die Ehre in Ewigkeit! Bezüglich des gebrochenen Brotes: Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, die du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Diener; dir sei die Ehre in Ewigkeit! So wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Hügeln und zusammengebracht eins wurde, so möge auch deine Kirche von den Enden der Erde zusammengebracht werden in dein Reich; denn dein ist die Ehre und die Macht durch Jesus Christus in Ewigkeit. Niemand aber esse oder trinke von eurer Eucharistie außer denen, die getauft sind

¹ „Die Gebete der Didache c. 9 und 10“ (Veröffentl. aus dem kirchenhistor. Seminar München III 1, 1907).

² So Duchesne, *Origines du culte chrétien* (1889) 52 f; Harnack, *Chronologie* I 430; A. Baumstark in der *Röm. Quartalschr.* 1904, 137; Drews in der *Realenzykl.* V 563; H. Koch in der *Theol. Quartalschr.* 1907, 492 ff; Struckmann, *Die Gegenwart Christi* (1905) 4; Batiffol, *Études* II³ (1906) 108; Wieland, *Mensa u. Conf.* (1906) 11.

³ Den griechischen Text siehe in meinem *Florilegium patristicum* I (1904).

⁴ Bei den feierlichen jüdischen Mahlzeiten ging der Weinsegen dem Brotsegen vorher; vgl. von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit* (1901) 293.

⁵ Klemens von Alexandrien nennt (*Quis dives* c. 29) den Wein das Blut des Weinstockes Davids. Origenes (*hom. in Iudic.* VI 2) bezeichnet Christus als den Weinstock, der von der Wurzel Davids aufsteigt.

auf den Namen des Herrn; denn darüber sagte der Herr: Gebet das Heilige nicht den Hunden.

c. 10. Nach dem Mahle¹ danket also: Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, dem du eine Wohnung bereitet hast in unsern Herzen, und für die Erkenntnis, den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Diener; dir sei die Ehre in Ewigkeit! Du, allmächtiger Herrscher, hast alles geschaffen um deines Namens willen, Speise und Trank gabst du den Menschen zum Genusse, damit sie dir danken; uns aber spendetest du geistige Speise und Trank und ewiges Leben durch deinen Diener. Vor allem danken wir dir, daß du mächtig bist²; dein sei die Ehre in Ewigkeit!

Gedenke, o Herr, deiner heiligen Kirche, sie zu erlösen von allem Übel und sie zu vollenden in deiner Liebe, und vereinige sie von den vier Winden her geheiligt in dein Reich, das du ihr bereitet hast; denn dein ist die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Es komme die Gnade und es gehe vorüber diese Welt!³ Hosannah dem Gotte Davids! Ist jemand heilig, so trete er herzu⁴; ist er es nicht, so tue er Buße. Maran atha⁵. Amen. Den Propheten aber überlasset zu danken, wie sie wollen⁶.

3. Über das Konsekrationsgebet der Kirche im 2. Jahrhundert haben wir nur eine kurze Bemerkung bei Justin, die aber zeigt, daß es damals schon eine Form hatte, die der späteren des achten Buches der Konstitutionen ähnlich ist. Justin sagt (ap. I 65): „Darauf (nach dem allgemeinen Gebete der Gläubigen und dem Bruderkuß) werden dem Vorsteher der Brüder Brot und ein Becher mit Wasser und Wein gebracht; die nimmt dieser und sendet Lob und Ruhm dem Vater des Alls durch den Namen seines Sohnes und des Heiligen Geistes empor und spricht eine sich lang hinziehende Danksagung dafür, daß wir dieser Gaben von ihm gewürdigt

¹ Μετὰ δὲ τὸ ἐμπληροθῆναι.

² Offb 11, 17.

³ Die ältesten Christen glaubten nicht bloß, daß das Weltende nahe bevorstehe, sondern beteten auch, es möge bald kommen (Tert. de orat. 5).

⁴ Zu Christus, der am Ende der Welt wiederkommt, nicht zur heiligen Kommunion.

⁵ Dieselben aramäischen Worte (Unser Herr komme!) stehen 1 Kor 16, 22.

⁶ Sie sind nicht an Formeln gebunden.

wurden. Wenn er die Gebete und die Danksagung vollendet hat, gibt das ganze anwesende Volk seine Zustimmung mit dem Worte Amen. Das Wort bedeutet aber in hebräischer Sprache: Es geschehe. Wenn aber der Vorsteher die Danksagung gesprochen und das ganze Volk zugestimmt hat, teilen die, welche bei uns Diakonen heißen, jedem der Anwesenden von dem verdankten Brote, Wein und Wasser aus und bringen es auch den Anwesenden zu.“

4. Im Jahre 1899 veröffentlichte Wobbermin¹ „Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens“, die er in einer Handschrift (11. Jahrhundert) des Athosklosters Lawra gefunden hatte. Sie waren schon 1894 von einem Russen zu Kiew herausgegeben worden, aber unbeachtet geblieben. Es ist eine Sammlung von dreißig liturgischen Gebeten, also ein Euchologium oder Sacramentarium; zwei von ihnen tragen den Namen des Bischofs Serapion von Thmuis in Unterägypten, eines bekannten Freundes und Kampfgenossen des hl. Athanasius, und daraus schloß schon Wobbermin, daß die ganze Sammlung in ihrer jetzigen Gestalt von ihm herrührt; die spätere Forschung hat diesen Schluß durchaus bestätigt. Man sah aber auch sofort, daß Serapion nur Redaktor der Sammlung sein kann, und daß die Gebete selbst der Mehrzahl nach ganz oder teilweise in eine frühere Zeit, am ehesten in das 3. Jahrhundert, hinaufreichen. Das gilt am meisten vom ersten und wichtigsten Stücke der Sammlung, das den Titel „Opfergebet des Bischofs Serapion“ (εὐχὴ προσφύρου Σεραπίωνος ἐπισκόπου) trägt. Dieses ist ein der alexandrinischen Markusliturgie verwandtes Kanongebet, oder wie die Griechen es nennen, eine Anaphora (ἀναφορά); es beginnt mit der Präfation, die in der früheren Zeit immer zum Kanon gerechnet wurde. Genauere Untersuchungen über dieses Gebet haben

¹ Texte und Untersuchungen, herausgegeben von v. Gebhardt und Harnack, N. F. II 3^b.

Drews¹ und Baumstark² angestellt: der letztere versuchte seine älteren Bestandteile herauszuschälen und ihre ursprüngliche Reihenfolge festzustellen.

Ich teile im folgenden das Gebet ganz mit³, sowohl wegen seiner Wichtigkeit, da es, abgesehen von den kurzen Didachegebeten, der älteste uns erhaltene Kanon ist, als auch, weil es nicht leicht zugänglich ist. In den Fußnoten werden einige Erläuterungen zum Text gegeben.

1. Würdig und recht ist es, dich, den ungeschaffenen Vater des eingebornen Jesus Christus, zu loben, zu besingen, zu preisen. 2. Wir loben dich, o unerschaffener Gott, du Unerforschlicher, Unaussprechlicher, Unbegreiflicher für jede geschaffene Natur. 3. Wir loben dich, der du „von dem eingeborenen Sohne gekannt bist“⁴, der du durch ihn verkündet, erklärt und geoffenbart worden bist jeder geschaffenen Natur. 4. Wir loben dich, der du „den Sohn kennst“⁵ und den Heiligen seine Herrlichkeit verkündest, der du von deinem gezeugten Worte gekannt und geschaut und den Heiligen geoffenbart wirst. 5. Wir loben dich, unsichtbarer Vater, Spender der Unsterblichkeit; du bist die Quelle des Lebens, die Quelle des Lichtes, die Quelle aller Gnade und aller Wahrheit⁶, du Liebhaber der Menschen und der Armen, der du dich aller erbarmest und alle zu dir „ziehst“⁷ durch die Erscheinung deines geliebten Sohnes.

6. Wir bitten dich: Mache uns zu lebendigen Menschen; gib uns den Geist des Lichtes, damit wir „dich, den wahren [Gott]⁸, und den du gesandt hast, Jesus Christus, erkennen“; gib uns den Heiligen Geist, damit wir aussprechen und erklären können deine

¹ Über Wobbermins Altchristliche liturg. Stücke aus der Kirche Ägyptens, in der Zeitschr. f. Kirchengesch. XX (1900) 291 ff u. 415 ff.

² Die Anaphora von Thmuis, in der Röm. Quartalschr. 1904, 123 ff.

³ Den griechischen Text der ganzen Gebetssammlung veröffentlichte außer Wobbermin auch Funk (Didascalia I [1906] 158 ff); er hat die Reihenfolge der Gebete geändert, so daß die Anaphora an 13. Stelle steht; auch eine lateinische Übersetzung ist hier beigefügt. Den griechischen Text der Anaphora siehe auch bei Drews (a. a. O. 305 ff, mit deutscher Übersetzung) und bei Baumstark (a. a. O. 124 ff). In der Paragraphierung des Textes folge ich Funk.

⁴ Lc 10, 22.

⁵ Ebd.

⁶ Jo 1, 14.

⁷ Jo 6, 44.

⁸ Hier dürfte θεός zu ergänzen sein nach Jo 17, 3.

unaussprechlichen Geheimnisse. 7. Sprechen soll in uns der Herr Jesus und der Heilige Geist, und er soll dich durch uns preisen.

8. Denn du bist „über aller Herrschaft und Macht und Kraft und Hoheit und über jedem Namen, der genannt wird nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen“¹. 9. „Vor dir stehen tausendmal tausend und zehntausendmal zehntausend“² Engel, Erzengel, „Throne, Gewalten, Herrschaften, Fürstentümer und Mächte“³; vor dir stehen die zwei hochgeehrten „Seraphim mit sechs Flügeln, mit zwei Flügeln das Angesicht verhüllend, mit zweien die Füße, mit zweien fliegend und heilig sprechend“⁴. 10. Mit ihnen nimm auch unsere Anbetung an, die wir sprechen: „Heilig, heilig, heilig der Herr Sabaoth, voll ist der Himmel und die Erde deines Ruhmes.“⁵

11. Voll ist der Himmel, voll ist auch die Erde deines erhabenen Ruhmes, Herr der Heerscharen. Erfülle auch dieses Opfer mit deiner Kraft und mit deiner Mitteilung (μετάληψις); denn dir haben wir dieses lebendige Opfer, die unblutige Gabe, dargebracht. 12. Dir haben wir dieses Brot, das Abbild (ὁμοίωμα)⁶ des Leibes des Eingeborenen, dargebracht. Dieses Brot ist das Abbild des heiligen Leibes; denn „der Herr Jesus nahm in der Nacht, in der er verraten wurde, das Brot, brach es und gab es seinen Jüngern sprechend: Nehmet hin und esset, dieses ist mein Leib, der für euch gebrochen wird“⁷ zur Vergebung der Sünden. 13. Deshalb haben auch wir, indem wir das Abbild des Todes vollziehen, das Brot geopfert und bitten: Durch dieses Opfer versöhne dich mit

¹ Eph 1, 21.

² Dn 7, 10 nach der Septuaginta; die Vulgata hat: milia milium ministrabant ei et deciens milliis centena milia.

³ Kol 1, 16.

⁴ Is 6, 2.

⁵ Is 6, 3. Schon im Korintherbrief des Klemens von Rom (34, 6) finden sich die Bibelstellen Dn 7, 10 und Is 6, 3 zusammengestellt; diese Verbindung muß, wie Drews (S. 320) mit Recht bemerkt, dem liturgischen Gebrauche entlehnt sein.

⁶ Statt ὁμοίωμα gebrauchte man im 4. Jahrhundert hinsichtlich der Eucharistie gewöhnlich ἀντίτοπον oder σύμβολον. Ὁμοίωμα bedeutet oft: Erscheinungsform oder Gestalt, z. B. Ez 8, 2 (LXX): ὁμοίωμα ἀνδρός. Nach Platon (Parmen. 132^a) haben die Ideen ihre irdischen ὁμοιώματα, d. h. auf Erden in den körperlichen Dingen ihre ihnen entsprechenden Erscheinungsformen. An unserer Stelle aber werden die eucharistischen Elemente deshalb ὁμοιώματα des Leibes und Blutes Christi genannt, weil sie seinen Tod darstellen; denn es folgt (nr. 13): τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου.

⁷ 1 Kor 11, 23 f.

uns allen und sei gnädig, Gott der Wahrheit! „Und wie dieses Brot zerstreut war auf den Bergen und zusammengebracht eins wurde, so sammle auch deine heilige Kirche“¹ aus jeglichem Volk und jedem Land und jeder Stadt und Dorf und Haus und schaffe eine lebendige katholische Kirche. 14. Wir haben aber auch den Kelch dargebracht, das Abbild des Blutes; denn der Herr Jesus „nahm nach dem Mahle den Kelch und sprach zu seinen Jüngern: Nehmet, trinket, das ist der Neue Bund, der mein Blut ist, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden“². Deshalb haben auch wir den Kelch dargebracht, indem wir das Abbild des Blutes vollziehen.

15. Kommen möge³, Gott der Wahrheit, dein heiliges Wort (Logos) auf dieses Brot⁴, damit das Brot der Leib des Wortes werde, und auf diesen Kelch, damit der Kelch das Blut der Wahrheit werde. Und mache, daß alle, die daran teilnehmen, das Heilmittel des Lebens empfangen zur Genesung von aller Krankheit und zur Förderung in allem Fortschritt und in der Tugend, nicht aber zum Gerichte, Gott der Wahrheit, noch zur Schmach und Schande.

16. Denn dich⁵, den Ungeschaffenen, riefen wir an durch den Eingeborenen im Heiligen Geiste: Erbarmen finde dieses Volk! Möge es des Gedeihens gewürdigt werden; mögen Engel gesandt werden, beizustehen dem Volke zur Überwindung des Bösen und zur Befestigung der Gemeinde. 17. Wir bitten aber auch für alle Entschlafenen, deren Gedächtnis wir auch begehen. 18. (Nach dem Vorsagen der Namen:) Heilige diese Seelen! denn du kennst sie alle. Heilige alle, die im Herrn entschlafen sind, zähle sie zu allen deinen heiligen Mächten und gib ihnen eine Stätte und Wohnung in deinem Reiche! ,

19. Nimm⁶ auch den Dank des Volkes an und segne die, welche die Gaben und Danksagungen dargebracht haben, und schenke Gesundheit und Vollkraft, Frohsinn und Fortschreiten der Seele und des Leibes diesem ganzen Volke durch deinen Eingeborenen Jesus

¹ Didache 9, 4. ² 1 Kor 11, 25. Mt 26, 27 f.

³ Dieser Abschnitt ist die Epiklese.

⁴ Daß der Logos und nicht der Heilige Geist auf Brot und Kelch herabgerufen wird, findet sich nur in dieser Epiklese und beim hl. Athanasius (Mai, Script. vet. nova coll. IX 625).

⁵ Hier beginnen die Memento für die Lebenden und Toten.

⁶ Dieselbe Bitte folgt auch in der Markusliturgie den Fürbitten für die Verstorbenen.

Christus im Heiligen Geiste, wie es war und ist und sein wird von Geschlecht zu Geschlecht und in alle Ewigkeit¹. Amen.

5. Bickell hat in seinem Buche „Messe und Pascha“ (Mainz 1872) den Nachweis versucht, daß der älteste christliche Gottesdienst auch in seinem Verlaufe der Abendmahlsfeier des Herrn entsprach, sich also eng an den Ritus des Passahmahles anschloß. Man ist ihm darin auf katholischer Seite allgemein², teilweise auch bei den Protestanten gefolgt. Beim Essen des Passahmahles waren vier Becher rituell vorgeschrieben, zwei vor und zwei nach dem Mahle; mit besonderer Feierlichkeit wurden der dritte und vierte Becher herumgereicht, und man nimmt an, daß der vierte Becher beim Abendmahl des Herrn der eucharistische war. Dieser vierte Becher hieß der Hallelbecher; ehe er nämlich gereicht wurde, wurden die Hallelpsalmen 114—117 (hebr. 115—118) und 135 (hebr. 136) gesungen. Im 117. (hebr. 118.) Psalm heißt es (v. 25 f): „Hosiannah, gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn“; der 135. (hebr. 136.) Psalm aber ist eine Verherrlichung Gottes für die einzelnen Wohltaten der Schöpfung und für die Wunder Gottes in der Wüste zum Besten des israelitischen Volkes. Bickell konnte (S. 75) sich für seine These von dem Anschluß des christlichen Abendmahls an die jüdische Passahfeier darauf berufen, daß a) in der Meßliturgie früh schon die Worte vorkommen: „Hosiannah, gepriesen sei“ usw.; b) die Präfation der Messe in den Apostolischen Konstitutionen (VIII 12) ganz ähnlichen Inhalt hat wie Ps 135; c) in der Passahliturgie ein Gebet vorkommt, das dem ersten Eucharistiegebet der Didache (c. 9) ganz ähnlich ist.

Neuerdings ist aber die Ableitung des christlichen Kanons aus der jüdischen Passahliturgie entschieden bestritten worden. In dem Artikel „Eucha-

¹ Denselben Schluß hat der Kanón in der Markusliturgie, in der Agyptischen Kirchenordnung (II 24) und in andern orientalischen Liturgien.

² Auch Wieland (Mensa und Conf. 17 u. ö.) schließt sich ihm an.

ristie“ der Realenzyklopädie für protestantische Theologie (3. Aufl., V 563) erklärte Drews den Versuch Bickells für „eine kühne Vergewaltigung der Tatsachen“¹ und fügte bei: „Am wahrscheinlichsten will mir scheinen, daß sich die ersten Christen mit ihrem Herrenmahl in freier Weise an die üblichste Form der jüdischen Kultmahlzeiten anschlossen, an das Sabbatmahl, wie es am Freitag nach Anbruch des Sabbats in jedem jüdischen Hause gefeiert wurde und dessen Umrisse wir aus der *mischnah* erkennen können.“ Diesen Drewsschen Gedanken hat dann Freiherr von der Goltz in einer eigenen Schrift weiter verfolgt: „Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche“ (1905)². Er teilt zunächst nach heutigen jüdischen Gebetbüchern die Mahlzeitsgebete mit, die im wesentlichen dieselben sind wie die im Traktat *b'raakhoth* des babylonischen Talmud erörterten; sie werden feierlich bei Vorschein- und Festtagsmahlzeiten, am feierlichsten beim Passahmahl gesprochen.

Vor jeder dieser Mahlzeiten segnet der Hausvater Brot und Wein, doch kann der Wein auch fehlen. Über die Reihenfolge wurde schon im Altertum gestritten; Schammaj stellte den Weinsegen, Hillel den Brotsegen an die erste Stelle. Der Brotsegen lautet: „Gelobet seist du, Herr unser Gott, der du das Brot aus der Erde hervorbringst“; der Weinsegen: „Gelobet seist du, Herr unser Gott, der du die Frucht des Weinstocks erschaffen hast.“ Nach jedem Segen kostet der Hausvater von dem Gesegneten und reicht das übrige an die Tischgenossen weiter; gewöhnlich wird aber auch ein Teil des gesegneten Brotes für das Ende der Mahlzeit zurückgelegt, und ebenso wird ein eigener Becher mit Wein, „der Becher des Elias“, für das Ende reserviert. Das alles geht dem eigentlichen Festmahl vorher.

¹ Wie Drews (a. a. O.) sagen kann, dieser Versuch entspreche dogmatischen Wünschen, ist mir unerfindlich; das Dogma spielt dabei keine Rolle. ² Texte u. Untersuchungen, N. F. XIV 2^b.

Erst nach beendeter Mahlzeit wird der große Tischsegen gesprochen. Fremde, Sklaven, Frauen und Minderjährige sollen zu diesem nicht zugelassen werden. In dem großen Tischsegen wird Gott gedankt für Speise und Trank und für das Land Palästina; dann wird er gebeten, daß er sich Jerusalems erbarmen möge; endlich wird er in dem Segen „der Gute und Wohltätige“ für alle Wohltaten gepriesen und gebeten, er möge den Propheten Elias senden und die Tage des Messias uns schauen lassen. Oft wird bei diesem Segen „Amen“ geantwortet; einmal heißt es: „Nie wird uns fehlen Speise von Ewigkeit zu Ewigkeit“, und alle antworten: „um seines großen Namens willen“. Dabei werden zugleich das reservierte Brot und der reservierte Becher allen Tischgenossen zum Genusse gereicht. Beim Passahmahl ist das Zeremoniell im wesentlichen dasselbe, nur ist alles feierlicher; insbesondere werden die Hallelsalmen gesungen und vier Becher rundgereicht.

Man kann nicht leugnen, daß die Eucharistiefeier, wie sie uns in der Didache entgegentritt, mit dem hier beschriebenen Rituale der feierlichen jüdischen Mahlzeiten eine frappante Ähnlichkeit hat. Zuerst werden nach der Didache (s. oben S. 71) Wein und Brot gesegnet mit Formeln, die den jüdischen fast gleich lauten. Dann folgt das Mahl. An dieses schließt sich das größere Dankgebet an, das, wie der jüdische große Tischsegen, am Ende eschatologischen Charakter annimmt. Erst in diesem letzten Gebet ist von Leib und Blut Christi („geistige Speise und Trank“) die Rede, und es ist gut möglich, daß die eucharistischen Elemente erst nach diesem Gebet verteilt wurden, ähnlich wie das reservierte Brot und der zurückgestellte Becher bei den Juden nach dem großen Tischsegen. Wenn das der Gang der ältesten christlichen Eucharistiefeier war, wird es ganz begreiflich, wie im 2. Jahrhundert ihr erster Teil, die gemeinsame Mahlzeit, sich als Agape von ihr loslösen konnte; ferner wird es dann klar, daß die Agapenfeier, wie wir

aus der Ägyptischen Kirchenordnung sehen, der Abendmahlsfeier ganz ähnlich war und sogar wie diese mit dem Namen „Herrenmahl“ (κυριακὸν δεῖπνον) benannt wurde. Ich halte es aber schon an sich für unwahrscheinlich, daß die Christen bei ihrer so häufigen Eucharistiefeier immer die feierliche Liturgie des jährlich nur einmal wiederkehrenden Passahmahles angewandt hätten; die Gründe, die Bickell dafür vorgebracht hat, beweisen wenig. Daher meine auch ich, daß die christliche Eucharistiefeier sich im allgemeinen mehr an den Gang der gewöhnlichen jüdischen Sabbatmahlzeiten als an den der Passahfeier angeschlossen hat.

6. Die große Verschiedenheit des Kanons der römischen Messe von der Anaphora der griechischen Liturgien und damit auch von der ältesten uns bekannten Form des Kanons ist schon lange aufgefallen. Selbst im Abendlande nahm der römische Kanon eine Stellung für sich ein; denn die gallikanische und mozarabische (in Spanien) Liturgie, in ihrer älteren Gestalt auch die ambrosianische, stehen den orientalischen Liturgien viel näher als der römischen. In den letzten Jahren ist nun die Entstehung des römischen Kanons Gegenstand einer lebhaften Kontroverse geworden, die heute noch nicht entschieden ist.

Zuerst verfaßte Professor Drews, damals in Gießen, eine kleine Schrift¹, um zu beweisen, daß die frühere Ordnung des römischen Kanons eine andere gewesen sei; die Orationen „*Hanc igitur oblationem*“ bis „*Supplices te rogamus*“ (einschließlich) hätten den Anfang gebildet und dann erst seien gefolgt „*Te igitur*“ bis „*Communicantes*“ (einschl.), so daß die Memento für die Lebenden und Abgestorbenen nach der Konsekration nebeneinander standen². Die Umstellung zur

¹ Zur Entstehungsgeschichte des Kanons der römischen Messe (1902).

² In demselben Sinne hatte sich schon einige Jahre früher Watterich (Der Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl [1896] 149) ausgesprochen; er war aber dem Gedanken nicht weiter nachgegangen.

Gestalt des heutigen Kanons sei nach dem Pontifikate Innozenz' I. (gest. 417), vermutlich durch Papst Gelasius I. (492—496), geschehen, und zwar unter alexandrinischem und mailändischem Einfluß; denn die alexandrinische oder Markusliturgie hat die Eigentümlichkeit, daß das große Interzessionsgebet vor den Einsetzungsworten steht, allerdings das ganze, also auch das Memento für die Verstorbenen¹; die mailändische Kirche aber folgte, wie der hl. Ambrosius bemerkt (ep. 12, 6), immer der Ordnung der alexandrinischen. Drews brachte für seine These besonders folgende drei Gründe vor: a) Der jetzige römische Kanon könne „wegen seines unlogischen, offenbar zerstückelten Aufbaues“ nicht der ursprüngliche sein. b) Ein Vergleich des römischen Kanons mit der Anaphora von Jerusalem, d. h. mit der syrischen Jakobusliturgie, zeige einerseits große Ähnlichkeit zwischen beiden, führe aber auch zu der Überzeugung, daß im jetzigen römischen Kanon der ursprüngliche Zusammenhang gelöst worden sei. c) Eine Stelle in dem Briefe des Papstes Innozenz I. an den Bischof von Eugubium (Gubbio) in Umbrien vom Jahre 416 beweise, daß der damalige römische Kanon nicht der heutige war.

Funk lehnte die neue These von Drews über die Umstellung im Kanon entschieden ab. In einer längeren Abhandlung² gab er zwar zu, daß der heutige römische Meßkanon nicht ursprünglich ist, leugnete aber den alexandrinischen und mailändischen Einfluß auf die römische Liturgie und fand nur geringe Verwandtschaft der römischen Liturgie mit der syrischen; die Verwandtschaft, sagt er, „beschränkt sich auf einige wenige Gebetsstücke, und diese haben in der syrischen Liturgie, wie aus der obigen Anführung erhellt, nicht einmal den geschlossenen Charakter wie in der römischen, sondern zwischen den Stellen, die als Parallelen in Betracht

¹ Das gilt aber nur für die spätere alexandrinische Liturgie; denn im 3. und 4. Jahrhundert hatte man in Ägypten, wie der Wobberminsche Kanon zeigt (oben S. 76), die Memento nach den Einsetzungsworten.

² Historisches Jahrbuch 1903, 62—72 und 283—302.

kommen, stehen nicht wenige andere“¹. Vor allem aber erklärte Funk die Stelle bei Innozenz I. anders als Drews; er fand die Drewsschen Argumente „teils unbedingt nichtig, teils unzureichend“.

Von ganz neuen Gesichtspunkten wurde aber dann das Problem von A. Baumstark behandelt, der ihm im Jahre 1904 eine eigene Schrift widmete², wie Drews es im Jahre 1902 getan hatte. Baumstark weicht zwar in untergeordneten Punkten vielfach von Drews ab, steht aber in der Hauptsache auf seiner Seite, nur daß er als Schöpfer des heutigen Kanons nicht Papst Gelasius I., sondern Gregor I. betrachtet. Er war zu seiner Ansicht nicht erst durch Drews geführt worden, sondern hatte sie schon früher gewonnen und war so fest von ihrer Richtigkeit überzeugt, daß er im *Oriens christianus* (Jahrg. 1903, 220) von Binsenwahrheiten sprach. Baumstark faßt seine Ergebnisse (S. 157) in folgende Sätze zusammen: Die ursprüngliche lateinische Form des römischen Kanons ist eine Schwester der Anaphora von Jerusalem, die griechisch und syrisch unter dem Namen des hl. Jakobus erhalten ist; sie wurde später, wahrscheinlich unter Leo I., durch Aufnahme von Parallelstücken erweitert, die von Ravenna stammten, aber enge Verwandtschaft mit der Anaphora von Alexandrien hatten; Gregor I. hat dann bei seinem Streben nach einer vernünftigen Abkürzung der liturgischen Texte die Duplikate beseitigt, die durch Verschmelzung der beiden Riten entstanden waren, und wurde so der Schöpfer des heutigen Kanons. Baumstark unterscheidet also in der Schöpfung der römischen Liturgie drei Perioden.

Seine Ausführungen machten auf Funk großen Eindruck. In einem neuen Artikel³ über den Gegenstand

¹ Drews gibt jetzt zu (*Gött. gel. Anz.* 1906, 781), daß die römische Liturgie wohl stark von der syrischen beeinflusst ist, aber doch ursprünglich dem Typus der sog. klementinischen Liturgie angehörte.

² *Liturgia Romana e Liturgia dell' Esarcato.*

³ *Theol. Quartalschr.* 1904, 600 ff.

bemerkte er (S. 604 f): „Baumstark zeigt eine geradezu erstaunliche Vertrautheit mit der alten Liturgie in ihrer reichen und verzweigten Überlieferung. Seine Arbeit wird in der liturgischen Literatur eine hervorragende Stelle einnehmen. Das Problem ist aber im ganzen zu schwierig, als daß nicht über den einen und andern Punkt Zweifel zurückbleiben könnten. Mir stiegen beim Lesen der Schrift da und dort Bedenken auf.“ Des weiteren sucht er dann zu beweisen, daß nicht erst Gregor I. die Umstellung im Kanon bewirkt haben könne.

Aus diesen Äußerungen Funks mußte man den Schluß ziehen, daß Baumstark ihn in der Hauptsache überzeugt hatte, daß er also jetzt die Drewssche These von der Umstellung im Kanon annahm; auch Drews selbst hat diesen Schluß gezogen¹. Aber dagegen verwahrt sich Funk in dem erst nach seinem leider zu frühen Tode veröffentlichten dritten Bande der Kirchengeschichtlichen Abhandlungen², in welchem er seine früheren Aufsätze über den Gegenstand wieder abgedruckt und erweitert hat (S. 85—134). Er schreibt hier (S. 134): „Ich habe die These allerdings nicht aufs neue ausdrücklich abgelehnt. Aber das bekannte Wort von der Bedeutung des Schweigens gilt nicht unbedingt und ausnahmslos.“ Ich verstehe das nicht; auch ich hatte die Äußerungen Funks über Baumstarks Werk im Sinne der Zustimmung aufgefaßt. Er hat sie allerdings in der neuen Ausgabe so verändert, daß sie jetzt einen andern Sinn ergeben; er hat nämlich seinen oben angeführten Worten hinter „Bedenken auf“ beigefügt (S. 120): „Der Entwicklungsgang, wie er für die römische Liturgie gezeichnet wird, ist nichts weniger als wahrscheinlich; die Argumente, die für ihn vorgebracht werden, sind keineswegs einwandfrei.“

¹ Besprechung von Baumstarks Werk in den Gött. gel. Anz. 1906, 771 ff und in den „Untersuchungen über die sog. klement. Lit.“ (1906) 123.

² Paderborn 1907, 134.

Was sollen wir nun von der ganzen Sache halten? Zunächst muß festgestellt werden, daß nichts für, sondern alles gegen die Baumstarksche Hypothese spricht, erst Gregor I. habe die Umstellung im Kanon vorgenommen. Von Gregor ist überliefert¹, er habe im Kanon die Worte eingefügt: „diesque nostros in tua pace“ bis „numerari“; die Notiz macht ganz den Eindruck, daß Gregor im übrigen keine weitere, wenigstens keine größere Veränderung am Kanon vorgenommen hat. Ferner hat Baumstark in keiner Weise bewiesen, daß im 5. Jahrhundert, etwa unter Leo I., fremde Bestandteile aus der Liturgie von Ravenna in den römischen Kanon eingedrungen sind; er glaubt diese uns sonst ganz unbekannte ravennatische Liturgie in der pseudo-ambrosianischen Schrift *De sacramentis* wiederzufinden; aber das sind alles reine Luftschlösser, wie sowohl Drews² als auch Funk³ und Morin⁴ bemerken. Hat Drews überhaupt mit der von ihm zuerst verfochtenen These über die Umstellung im Kanon recht, so kann man ihm auch zugestehen, daß Papst Gelasius I. diese vorgenommen hat; dieser Papst hat jedenfalls ein römisches Meßbuch geschaffen, das mit Erweiterungen uns im *Sacramentarium Gelasianum* noch vorliegt. Für Drews spricht zweifellos der Umstand, daß in der Pfingstmesse⁵ des *Sacramentarium Leonianum*, das in seiner jetzigen Gestalt dem Ende des 5. Jahrhunderts angehören dürfte, die Oration *Hanc igitur* vor *Communicantes* steht; es könnte leicht sein, daß in dieser besondern Messe die alte Ordnung sich erhalten hat. Auch haben Drews und Baumstark sich mit Recht auf eine Stelle eines Briefes des Papstes Cölestin I. an Kaiser Theodosius II. vom Jahre 432 berufen, die heißt⁶: *Ecce nunc domus domini orationibus vacant, et vestrum per omnes ecclesias deo nostro oblatis sacrificiis commendant im-*

¹ Im Papstbuche und bei Beda Venerabilis, H. e. II 1.

² Gött. gel. Anz. 1906, 784 ff.

³ Kirchengesch. Abhandl. III 134.

⁴ *Revue Bénéd.* 1905, 378.

⁵ Migne, P. lat. 55, 40.

⁶ Ebd. 50, 544.

perium; unter „oblatis sacrificiis“ ist hier viel eher der Kanon als das Offertorium zu verstehen¹, und es dürfte also aus der Stelle hervorgehen, daß damals die Fürbitte für die Kaiser und damit auch wohl die Fürbitte für die Lebenden überhaupt hinter der Konsekration, insbesondere hinter der Oration „Unde et memores“, stand; Funk weiß sich da nur so zu helfen, daß er sagt, man dürfe den Ausdruck „oblatis sacrificiis“ nicht zu sehr pressen, er könne den ganzen eucharistischen Gottesdienst bezeichnen.

Die Hauptschwierigkeit aber in der Entscheidung der Frage macht die Stelle in dem genannten Briefe Innozenz' I.; sowohl Funk auf der einen als auch Drews und Baumstark auf der andern Seite nehmen die Stelle für sich in Beschlag. Ich gebe sie hier im Wortlaut:

De nominibus vero recitandis, antequam precem sacerdos faciat atque eorum oblationes, quorum nomina recitanda sunt, sua oratione commendet, quam superfluum sit, et ipse pro tua prudentia recognoscis, ut cuius hostiam necdum offeras, eius ante nomen insinues, quamvis illi incognitum sit nihil. Prius ergo oblationes sunt commendandae ac tunc eorum nomina, quorum sunt, edicanda, ut inter sacra mysteria nominentur, non inter alia, quae ante praemittimus, ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus.

Unter „precem“ ist hier ebenso wie unter „sacra mysteria“ der Kanon zu verstehen². Was bedeutet aber das wiederholte „oblationes commendare“? Funk bezieht diese Worte auf die Oration *Te igitur* am Anfang des Kanons, Drews und Baumstark aber erklären sie von der Konsekration; tat-

¹ Dafür spricht auch, was Bonifatius I. an Kaiser Honorius im Jahre 420 schrieb (Hardouin I 1237): *Ecce enim inter ipsa mysteria, inter preces suas, quas (populus christianus) pro vestra felicitate dependit imperii.*

² Drews sagt (Gött. gel. Anz. 1906, 779), Funk verstehe unter „sacra mysteria“ nur die Oration *Te igitur*. Das ist nicht so; Funk bemerkt vielmehr ausdrücklich (Kirchengesch. Abhandl. III 93): „Der Ausdruck *sacra mysteria* (bezeichnet) die Eucharistie im engeren Sinne, den Kanon oder dasselbe, was im Anfang der Stelle als *prex* bezeichnet ist.“

sächlich hat der Ausdruck in einer Stelle¹ der mozarabischen Liturgie den Sinn von „konsekrieren“; dagegen kommt er auch wieder in mehreren Sekreten des Sacramentarium Gelasianum vor². Welche Deutung nun die richtige sei, ist mit Sicherheit nicht zu entscheiden; doch scheint die von Drews die weit bessere zu sein: a) weil sonst, wie Drews bemerkt, der Gegensatz zwischen der römischen und gubbionischen Praxis zu einer Lappalie zusammenschrumpfen würde; b) weil das „ipsis mysteriis“ am Ende der Stelle doch wohl nur von der Konsekration und nicht von dem Gebete *Te igitur* am Anfang des Kanons verstanden werden kann.

Ist also auch die Frage keineswegs entschieden, so spricht doch so viel für die Drewssche These, daß diese einstweilen für richtig zu halten ist. Man muß also annehmen, daß um die Zeit von 400 bis 500 im römischen Kanon eine große Umstellung vorgenommen worden ist.

§ 6. Die Epiklese.

1. Alle griechischen Liturgien, auch die älteste des Serapion, haben nach dem Berichte über die Einsetzung der Eucharistie die sog. Epiklese, d. h. ein Gebet, in welchem der Heilige Geist herabgerufen wird, damit er Brot und Wein zum Leibe und Blute Christi mache, und damit die, welche die Eucharistie empfangen, das ewige Leben erlangen. In den Apostolischen Konstitutionen lautet sie also (VIII 12, 39): „Sende deinen Heiligen Geist auf dieses Opfer, den Zeugen der Leiden des Herrn Jesu, damit er dieses Brot zum Leibe deines Christus und diesen Trank zum Blute deines Christus mache, damit die, welche daran teilnehmen, gestärkt werden zur Frömmigkeit, Verzeihung ihrer Sünden erlangen“ usw. Im 5. Jahrhundert war die Epiklese auch im Abendland allgemein; sie fand sich sowohl in der gallikanischen und

¹ Migne, P. lat. 85, 205.

² Funk, Kirchengesch. Abhandl. 94.

mozarabischen¹ als auch in der ambrosianischen² und römischen Liturgie³. Für die letztgenannte wird die Epiklese ausdrücklich durch einen Brief des Papstes Gelasius I. (492—496) an Bischof Elpidius von Verona bezeugt⁴.

2. Ursprünglich ist allerdings die Epiklese nicht, sie ist erst später in die Liturgie eingedrungen⁵. Man braucht dabei nicht an eine Bemerkung des Papstes Gregor I. zu denken, der sagt, die Apostel hätten mittels des Vaterunser konsekriert⁶; für diese Behauptung läßt sich keine ältere Quellennachricht beibringen. Gewöhnlich bezeichnet man den hl. Irenäus als ersten Zeugen der Epiklese⁷; dem muß ich aber widersprechen; ihre Existenz in orthodoxen Kreisen läßt sich überhaupt für die drei ersten Jahrhunderte nicht nachweisen⁸. Die erste ausgebildete

¹ Sie steht in den ältesten, von Mone veröffentlichten gallikanischen Messen und in vielen Meßformularen des mozarabischen Missale mixtum.

² Aus der mailändischen Messe ist sie erst im 8. Jahrhundert verschwunden (Röm. Quartalschr. 1903, 248).

³ Darin stimmen alle überein (vgl. Funk a. a. O. III 86).

⁴ Epist. Rom. pont., ed. Thiel I 486 (fragm. 7, 2): Nam quomodo ad divini mysterii consecrationem caelestis spiritus invocatus adveniet, si sacerdos et qui eum adesse deprecatur, criminosis plenus actionibus reprobetur?

⁵ Vgl. Schermann in Röm. Quartalschr. 1903, 248 ff und Drews in Realenzykl. f. prot. Theol. V 409 ff.

⁶ Ep. ad Ioh. Syracus.: Orationem vero dominicam idcirco mox post precem dicimus, quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent. Wegen dieser Stelle erklärte Amalarius im 9. Jahrhundert das Vaterunser als ausreichend für die Konsekration.

⁷ So Drews a. a. O. V 412 und Buchwald, Die Epiklese in der römischen Messe (Weidenauer Studien, 1. Heft 1906, S. 21—56) 29 f; der letztere bestreitet nur, daß Irenäus zuerst die Anrufung des Heiligen Geistes bezeuge. Die Abhandlung Buchwalds ist in ihrem ersten Teile vorzüglich; aber den kühnen Kombinationen des zweiten Teiles (S. 34 ff), der über den Meßkanon der pseudo-ambrosianischen Schrift De sacramentis handelt, kann ich in vielen Punkten nicht zustimmen.

⁸ Irenäus sagt allerdings (adv. haer. IV 18, 5), daß die ἐπίκλησις τοῦ θεοῦ konsekriere; aber er versteht darunter das ganze Dankgebet; denn an anderer Stelle (V 2, 3) nennt er statt jener ἐπίκλησις einen λόγος τοῦ θεοῦ, und ebenso sagt er IV 18, 4: panis, in quo gratiae actae sunt (d. h.

Epiklese haben wir in dem Meßkanon des Serapion von Thmuis (oben S. 76); aber hier wird nicht der Heilige Geist, sondern der Logos auf Brot und Wein herabgerufen. Die Anrufung des Logos scheint überhaupt die älteste Form der Epiklese gewesen zu sein¹; denn gleichzeitig mit Serapion bezeugt auch der hl. Athanasius, daß bei dem Dankgebete der Logos auf die eucharistischen Elemente herabsteigt²; in einer alten Mailänder Gründonnerstagsmesse wird Gott der Vater gebeten, seinen Sohn zu senden und dessen Leib uns zum Heile zu spenden (da sacrificio auctorem suum)³. Erst die Spekulation über den Heiligen Geist in den trinitarischen Kämpfen des 4. Jahrhunderts scheint das Wunder der Konsekration auf diesen übertragen zu haben⁴.

3. Eine wichtige Rolle spielte die Epiklesenfrage bei den Unionsverhandlungen mit den Griechen auf dem Konzil zu Florenz 1439. Als die Lateiner mit dem Papste Eugen IV. damals die Zusicherung verlangten, daß die Wandlung durch die Einsetzungsworte geschehe und daß die Epiklese nicht „zur Substanz der Konsekration“ gehöre, weigerten sich die Griechen. Sie waren nicht einig; die meisten von ihnen scheinen die konsekratorische Kraft den Einsetzungsworten in Verbindung mit der Epiklese zugeschrieben zu haben. Der Papst begnügte sich schließlich mit einer mündlich-öffentlichen Erklärung des Erzbischofs von Nicäa, des

ἄρκτος εὐχαριστησίς), gerade wie Justin (ap. I 65). Auch Firmilian (bei Cypr. ep. 75, 10) wird von Drews als Zeuge für die Epiklese genannt; aber bei ihm ist es ebenso wie bei Irenäus; die Stelle heißt: Hoc frequenter ausa est, ut et invocatione non contemptibili sanctificare se panem et eucharistiam facere simularet et sacrificium domino sine sacramento solitae praedicationis offerret. Eine Art Epiklese findet sich zuerst in den gnostischen Thomasakten (Ausgabe von Bonnet S. 35 f) aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts.

¹ So auch Buchwald, Die Epiklese in der röm. Messe 30 f.

² Mai, Script. vet. nova coll. IX 625.

³ Muratori, Liturgia Romana vetus I 134.

⁴ Justin sieht sogar (ap. I 33) in dem „spiritus sanctus“ und der „virtus altissimi“, die nach I k 1, 35 über Maria kommen sollten, den Logos.

späteren Kardinals Bessarion, daß die Einsetzungsworte die ganze Kraft der Transsubstantiation haben. Aber diese Erklärung war den Griechen nur durch die Verhältnisse abgenötigt; sobald sie in ihre Heimat zurückgekehrt waren, regte sich die Opposition, und der heftigste Gegner der Union, der Erzbischof Markos Eugenikos von Ephesus, verfaßte eine Schrift zum Beweise, daß die Einsetzungsworte im Kanon nur den Charakter eines historischen Referates haben, und daß die Wandlung durch die vom Priester erflachte Herabkunft des Heiligen Geistes geschehe. Diese Lehre vertrat auch die von den Orientalen allgemein anerkannte Synode zu Jerusalem 1672; sie steht in dem dort angenommenen und bis heute bei den Griechen hochgeachteten „orthodoxen Bekenntnis“ des Petros Mogilas¹. Die russische Kirche fordert bei der Konsekration der Bischöfe das eidliche Bekenntnis des Glaubens, daß die Konsekration „vor sich gehe durch die Herabkunft und Wirksamkeit des Heiligen Geistes mittels der bischöflichen oder priesterlichen Epiklese“. Doch scheint man nicht einig zu sein; denn der russische Priester Goeken, Mitarbeiter des Propstes Maltzew in Berlin, erklärte 1897 in der Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie (S. 372 ff), daß nach der Auffassung der meisten neuen griechischen Theologen die Epiklese mit den Einsetzungsworten zum Zwecke der Konsekration ein unteilbares Ganzes bilden². Die griechische Kirche kennt keine Elevation

¹ Hier heißt es nr. 107 (Michalcescu, Die Bekenntnisse u. wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche [1904] 72), die Transsubstantiation geschehe *διὰ τῆς ἐνεργείας τοῦ ἁγίου πνεύματος, οὗ τὴν ἐπίκλησιν κάμει τὴν ὥραν ἐκείνην*. Dann folgt die Epiklese der heutigen Chrysostomusliturgie im Wortlaut: *Κατάπεμψον τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα· καὶ ποιήσον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου, τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τοῦτῳ τίμιον αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου, μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ*. Dann wird fortgefahren: *Μετὰ γάρ τὰ ῥήματα ταῦτα ἡ μετουσίωσις παρευθὺς γίνεται*.

² So auch Maltzew, Liturgikon (1892) 426—429, und Makarios, Erzbischof von Litauen, in einem Handbuch zum Studium der orthodox-dogmatischen Theologie (deutsch von Blumenthal 326 f).

der konsekrierten Spezies bei den Einsetzungsworten, sondern hat nur eine kleine Elevation bei den Worten: „Das Heilige den Heiligen“ (*τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*) nach dem Pater noster; auch wird die Epiklese viel feierlicher als die Einsetzungsworte gesprochen. Im Abendland ist allerdings die Elevation bei den Einsetzungsworten auch erst nach der Irrlehre Berengars im 12. Jahrhundert eingeführt worden, in Deutschland und Rom sogar noch später.

4. Über den Konsekrationsmoment in der heiligen Messe ist die abendländische Kirche einig; sie lehrt, daß die Konsekration geschehe mittels der Worte Christi, die der Priester am Altare im Namen Christi spricht, also mittels der Worte: „Das ist mein Leib, das ist mein Blut.“ Eine dogmatische Entscheidung der Kirche gibt es hierüber allerdings nicht; aber die genannte Lehre ist als sicher (*sententia certa*) zu betrachten; sie wird in dem Dekret ausgesprochen, das Eugen IV. nach dem Konzil zu Florenz an die Armenier erließ; sie steht ferner im Catechismus Romanus und im Missale Romanum, und der Gebrauch der Elevation nach dem Aussprechen jener Worte in der heiligen Messe hat die genannte Lehre zur Voraussetzung. Einzelne hervorragende Katholiken der Neuzeit haben dennoch der Epiklese eine Mitwirkung zur Konsekration zugesprochen; so der Benediktiner Touttée in seiner Ausgabe der Werke des hl. Cyrill von Jerusalem, der französische Herausgeber der orientalischen Liturgien Renaudot und am entschiedensten der Oratorianer Lebrun. Schell ging noch weiter; er sagt¹, die Form des Sakramentes der Eucharistie bestehe nach der römischen Liturgie in den Einsetzungsworten, dagegen nach den griechischen und orientalischen Liturgien in der Epiklese.

Eine andere Frage ist die, wie Christus selbst beim letzten Abendmahl konsekriert habe. Auch Papst

¹ Kath. Dogmatik III (1893) 539.

Innozenz III. hielt es in seiner Schrift über die Messe, die er vor seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl verfaßte, für möglich, daß Christus durch seine göttliche Kraft schon konsekriert hatte, ehe er die Worte aussprach: „Das ist mein Leib“ usw.; er habe mit diesen Worten nur die Form angeben wollen, mit der die Späteren konsekrieren sollten¹. Auch Hoppe vertrat in seiner schönen Schrift „Die Epiklesis“ (1864) die Anschauung, Christus habe beim „Segnen“ (*εὐχαριστήσας*) konsekriert. Diese Ansicht verteidigte ferner Watterich in einer eigenen Schrift²; er verlangte sogar, daß man noch heute durch Segnen konsekrieren müsse, und meinte, die spätere Kirche habe die biblischen Berichte mißverstanden und irrtümlich die Konsekrationskraft in die Worte Christi oder in die Epiklese verlegt³; nach ihm ist also die ganze Kirche, Orient und Okzident, hinsichtlich der Konsekrationsform im Irrtum.

5. Aber wie erklärt man sich denn vom katholischen Standpunkt die Epiklese in den griechischen Liturgien und in den lateinischen Liturgien der früheren Zeit? Man hat schon zur Zeit des Konzils von Florenz eine doppelte Erklärung versucht, und sie ist bis heute immer wiederholt worden, ohne daß etwas Besseres sich finden ließe. Die erste wurde gegeben von dem Dominikaner Johannes Turrecremata, dem päpstlichen Theologen jenes Konzils, dem später Bellarmin gefolgt ist. Diese sagen, wenn der Heilige Geist angerufen werde, er möge das Brot zum Leibe Christi machen, so sei unter dem letzteren der mystische Leib Jesu zu verstehen; durch

¹ De s. altaris mysterio IV 6: Sane dici potest, quod Christus virtute divina confecit et postea formam expressit, sub qua posteri benedicerent.

² Der Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl und seine Geschichte (1896). Watterich war damals altkatholischer Geistlicher, ist aber vor seinem Tode zur katholischen Kirche zurückgekehrt.

³ Gegen Watterich schrieb Schanz im Katholik 1896, II 1—17 u. 114—137.

den Heiligen Geist sollen die Gläubigen dem Leibe Christi inkorporiert werden, und darum heiße es auch in der Epiklese: „Mache dieses Brot zum Leibe Christi, damit die, welche es empfangen, gestärkt werden zur Seligkeit.“ Eine andere Erklärung der Epiklese wurde von Kardinal Bessarion gegeben: die Wandlung geschehe durch das Aussprechen der Worte Christi; aber die Kirche wolle doch auch ihre Intention zum Ausdruck bringen, und da sie das nicht gleichzeitig mit dem Aussprechen jener Worte könne, so müsse es vorher oder nachher geschehen. Bessarion sagte, die Epiklese beziehe sich nicht auf die Zeit, in der, sondern auf die Zeit, für die sie gesprochen wird. Diese Erklärung hat auf katholischer Seite am meisten Anklang gefunden. In letzter Zeit haben besonders Lingens S. J.¹ und Gutberlet² sie weiter ausgesponnen und annehmbar zu machen gesucht; sie weisen besonders darauf hin, daß die Kirche den Konsekrationsakt durch eine Reihe von Handlungen und Worten „gleichsam dramatisch auseinanderlegen“ wolle und so das ausdrückliche Gebet um die Herabkunft des Heiligen Geistes „wie zum krönenden Abschluß der Konsekrationsgebete“ ans Ende setze.

Aber beide Erklärungen befriedigen nicht. Die erste ist ganz hinfällig, da tatsächlich in allen Liturgien bei der Epiklese um die Herabkunft des Heiligen Geistes zum Zwecke der Konsekration gebeten wird. Aber auch die zweite hat ihre großen Bedenken. Wenn einzig mit den Einsetzungsworten konsekriert wird, so wäre es doch natürlicher gewesen, die Bitte um Konsekration ihnen vorauszuschicken; in Wahrheit aber steht die Epiklese in allen orientalischen Liturgien hinter den Einsetzungsworten und hat früher, wie oben (S. 87) gesagt wurde, auch in der römischen dort gestanden. Und wenn die alte Kirche

¹ Die eucharistische Konsekrationsform, in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1897, 51 ff.

² Heinrich, Dogmatische Theologie IX (1899) 731 ff.

In 1880 the 1st NY Volunteers. It was disbanded
 by Congress. The 1st NY Volunteers. It was
 the 1st NY Volunteers. It was the 1st NY Volunteers.

sowohl die geschehene Wandlung anzeigen als die Wandlung bewirken können. Glücklicherweise liegt aber patristisches Material in solcher Fülle vor, daß ein gesichertes Urteil möglich ist. Die bisherigen Sammlungen des Materials sind freilich unvollständig¹; darum halte ich es für notwendig, am Schlusse dieses Aufsatzes alle Stellen, die in Betracht kommen können, vollständig mitzuteilen, um den Leser instand zu setzen, mein Urteil zu kontrollieren.

6. Was lehrt uns denn die Tradition? Die Eucharistiegebete der Didache enthalten weder die Einsetzungsworte noch die Epiklese; ich möchte daraus aber nicht mit Batiffol² und Schermann³ den Schluß ziehen, daß damals beim Herrenmahl gar kein Einsetzungsbericht gesprochen worden ist. Aber im 2. Jahrhundert sagen sowohl Justin als auch Irenäus, daß mittels des Eucharistiegebetes, also des feierlichen Dankgebetes, konsekriert wird. Justin nennt (ap. I 66) die Eucharistie „die durch ein Gebetswort, das von ihm (Jesus) herührt, verdankte Nahrung“ (τὸν δὲ ἐρχόμενον λόγον τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἐχαριστήθεισαν τροφήν)⁴. Man versteht unter diesem „Gebets-

¹ Die besten Stellensammlungen lieferten Hoppe in seiner Schrift „Die Epiklese“ und besonders Drews im Art. „Epiklese“ der Realenzykl. f. prot. Theol. V 412 f. Aus der Zusammenstellung Hoppes ist nicht gut ein Urteil zu gewinnen, weil er die Zitate in zwei Gruppen zerlegt, nämlich in Belege für die Einsetzungsworte und in solche für die Epiklese; eine dritte Gruppe, nämlich die Stellen, in denen das ganze Eucharistiegebet als konsekrierend bezeichnet wird, fehlt ganz. Durchaus lückenhaft sind die Zusammenstellungen von Lingens a. a. O. und von Schanz im Katholik 1896, II 114 ff.

² L'eucharistie dans la Didaché, in der Revue bibl. intern., nouv. série, 2^e année 1905, 61 63 f.

³ Die Gebete der Didache c. 9 u. 10 (1907) 236.

⁴ Man hat vielfach übersetzt: „durch das Gebet (Hersagen) eines Wortes, das von ihm herührt“; so zuletzt Rietschel (Handbuch der Liturgik I [1900] 256) und Renz (Die Gesch. d. Meßopferbegriffs 163 f). Aber diese Übersetzung ist durch den Zusammenhang und durch Ap. I 13

wort“ auf katholischer Seite gewöhnlich die Einsetzungsworte¹; aber diese sind doch kein Gebet, auch nicht „ein betend gesprochenes Wort“, wie Lingens meint (S. 66); dazu kommt, daß Justin an andern Stellen die Konsekrationsform ein „Gebets- und Danksagungswort“ (ap. I 13) nennt und das Konsekrierte „eine verdankte Speise“ (εὐχαριστηθεὶς ἄρτος, I 65). Justin versteht also unter dem Gebetswort, das von Christus herrührt, das ganze Eucharistie- oder Kanongebet²; dieses kann so genannt werden, weil Christus bei der Einsetzung des Altarssakramentes selbst dankte und uns zu danken befahl mit den Worten: „Tuet dies zu meinem Andenken.“ Sollten darüber noch Zweifel bestehen, so werden sie vollständig gehoben durch Irenäus. Er sagt (adv. haer. V 2, 3), das Brot empfangen „das Wort Gottes“ (τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) und werde so Eucharistie; dasselbe bemerkt er auch an einer andern Stelle (IV 18, 5), aber hier setzt er statt „das Wort Gottes“ vielmehr „die Anrufung Gottes“ (τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ); mit diesem Ausdruck können aber nicht die Einsetzungsworte gemeint sein, man muß vielmehr an das ganze Eucharistiegebet denken. Dazu stimmen durchaus andere Äußerungen des hl. Irenäus. Er behauptet (IV 18, 4), das Brot, über welches dankgesagt worden ist, sei der Leib Christi³, und erzählt (I 13, 2) von dem Gnostiker Markus, er habe, während er die Epiklese weit ausspann⁴, den Inhalt der Kelche rot gefärbt; offenbar wollte

(λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας, ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πάνιν, ὅση δύναμις, αἰνοῦντες) völlig ausgeschlossen und sonst allgemein aufgegeben.

¹ So Hoppe a. a. O. 230; Renz a. a. O. 161 ff; Schanz, Die Lehre von den hll. Sakramenten 388; Lingens a. a. O. 64 ff; Pohle, Lehrb. der Dogm. III 283; Struckmann, Die Gegenwart Christi 54.

² Ich hatte das schon früher in meinem Florilegium patristicum, 2. Hft (1904), S. 69 A. 3 geäußert; jetzt sind auch Batiffol (Études d'hist. II 153) und Buchwald (Die Epiklese 22 ff) dafür eingetreten.

³ Eum panem, in quo gratiae actae sunt (das ist der εὐχαριστηθεὶς ἄρτος des Justin), corpus esse domini.

⁴ Ἐπὶ πλεόν ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως.

dieser damit die Konsekration nachäffen. Die weit ausgesponnene Epiklese aber kann nicht in den Einsetzungsworten bestanden haben; das muß auch Renz zugestehen, obschon er unter dem „Gebetsworte“ des Justin und unter dem „Worte Gottes“ und „der Anrufung Gottes“ bei Irenäus die Einsetzungsworte Christi versteht (I 163 u. 193); ganz im Gegensatz hierzu schreibt er nämlich (I 193) im Anschluß an jene Erzählung des Irenäus über das Kunststück des Markus: „Hieraus ist klar, daß man zu Irenäus' Zeiten den gesamten liturgischen Konsekrationsakt das Eucharistieren nannte, daß dieses Eucharistieren in einer längeren oder kürzeren, nicht abgegrenzten, sondern in ihrer Ausdehnung dem Eucharistierenden überlassenen Gebetsrede bestand, die man Epiklesisrede nannte, daß die Umwandlung des Brotes und Weines als Folge dieser Epiklesisrede angesehen wurde.“

Das also steht fest: Justin und Irenäus sehen in dem großen Dankgebet als solchem die Konsekrationsform; für sie ist „danksagen“ soviel als „konsekrieren“. Ihre Ausdrücke „Wort Gottes“ (*λόγος θεοῦ*) und „Gebetswort, das von ihm herrührt“ (*δι' ἐσχίζης λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ*), konnten aber von den Späteren leicht auf die Worte Jesu bei der Einsetzung der Eucharistie bezogen werden und sind bis heute oft von diesen verstanden worden.

7. Im 3. Jahrhundert bezeugen Origenes und der kleinasiatische Bischof Firmilian, der letztere in einem Briefe an den hl. Cyprian (Cypr. ep. 75), ausdrücklich, daß durch ein Gebet konsekriert werde. Origenes sagt das eine Mal¹, die eucharistische Speise werde geheiligt „durch ein Wort Gottes und Gebet“ (*διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐν-τελέσεως*)², ein andermal³, daß die Brote durch das Gebet (*διὰ τῆς ἐσχίζης*) ein gewisser heiliger Leib werden. Firmilian

¹ In Matth. 11, 14.

² Der Ausdruck ist der Stelle 1 Tim 4, 5 entnommen.

³ Cypr. ep. 75, 10.

spricht von einer Prophetin, die sich den Anschein gab, als wenn sie „durch eine unverächtliche Anrufung (invocatione non contemptibili) das Brot heilige und die Eucharistie herstelle“; unter der „Anrufung“ (ἐπίκλησις) ist hier das ganze Dankgebet zu verstehen. Wir haben aber auch drei Zeugnisse aus dem 3. Jahrhundert, die dafür zu sprechen scheinen, daß Christus durch die Worte „das ist mein Leib“ usw. konsekriert habe. Alle drei haben fast denselben Wortlaut: Tertullian bemerkt¹, Christus habe „das genommene und den Jüngern verteilte Brot zu seinem Leibe gemacht, sprechend (dicendo): Das ist mein Leib“. Klemens von Alexandrien sagt²: „Und er segnete den Wein, sprechend: Nehmet und trinket: Das ist mein Blut.“ Endlich heißt es in der sog. Apostolischen Kirchenordnung (c. 26)³: „Der Herr verlangte das Brot und den Kelch und segnete sie, sprechend: Das ist mein Leib und Blut.“ Klar sind diese Stellen allerdings nicht, und im Lichte der andern Stellen wäre man wohl versucht, sie anders zu erklären. Tertullian ist schon darin ungenau, daß er Christus das schon „verteilte“ (distributum) Brot verwandeln läßt, und das „dicendo“ kann sehr wohl bei ihm heißen: „weil er sagte“⁴; dann wäre der Sinn: „Christus machte das Brot zu seinem Leibe; sagte er doch: Das ist mein Leib.“

8. Aus dem 4. und den folgenden Jahrhunderten liegen zahlreiche Stellen vor. Überblicken wir sie, so ergibt sich folgendes: In den meisten Stellen wird dem großen Dankgebet überhaupt, in den andern entweder den Einsetzungsworten oder der Epiklese die konsekrierende Kraft zugesprochen, und zwar im Abendland mehr den Ein-

¹ Adv. Marc. IV 40. ² Paed. II 2.

³ Funk, *Doctrina duodecim apostolorum* (1887) 71.

⁴ Vgl. Adv. Marc. III 23: Probavit Christum fuisse, quem non audiendo (weil sie ihn nicht hörten) perierunt. Apol. 35: In sacrilegium convenimus christiani, non celebrando (weil wir nicht feiern) vobiscum solemnia.

setzungsworten, im Morgenland mehr der Epiklese. Von den Griechen sagt nur Chrysostomus deutlich, und zwar an zwei Stellen¹, daß die Einsetzungsworte die Verwandlung bewirken; an andern Stellen² bemerkt derselbe aber, daß der Priester durch ein langes Gebet den Heiligen Geist auf Brot und Wein herabziehe, und daß durch die Anrufung des Heiligen Geistes das Opfer vollbracht werde. Der hl. Ambrosius erklärt einmal³, daß die Wandlung „durch das Mysterium des heiligen Gebetes“ geschehe; an vielen Stellen aber, besonders in der Schrift *De mysterio*, schreibt er den Einsetzungsworten diese Kraft zu. Ebenso bestimmt tut das die pseudo-ambrosianische Abhandlung *De sacramentis*. Diese Schriften, *De mysterio* und *De sacramentis*, haben im Abendland einen großen Einfluß gehabt und zweifellos viel dazu beigetragen, daß die Lehre von der Konsekration durch die Einsetzungsworte hier durchdrang. Optatus von Mileve⁴ und Papst Gelasius I.⁵ schreiben der Epiklese eine große Bedeutung zu, indem sie sagen, daß der Heilige Geist, nachdem er angerufen worden sei (postulatus, invocatus), auf den Altar herabsteige. Dunkel, wie in seiner ganzen Eucharistielehre, ist auch hier der hl. Augustinus; einmal⁶ läßt er die Konsekration durch das mystische Gebet (prece mystica), ein andermal⁷ durch die Weihe Christi (benedictio Christi), ein drittes Mal⁸ durch das Wort Gottes (per verbum dei) geschehen. Nicht einmal an dieser letzten Stelle kann man mit Sicherheit an die Einsetzungsworte denken; denn unter dem „Worte“, das außer dem Element (Wasser) zur Taufe erforderlich sei, versteht er (tract. 80, 3 in Io.) nicht die Einsetzungsworte der

¹ De prod. Iudae 1, 6 und Hom. 2 in 2 Tim. (gegen Ende).

² De sac. III 4 und VI 4; De coemet. 3.

³ De fide IV 10, 124.

⁴ De schism. Donat. VI 1.

⁵ Ep. Rom. pont., ed. Thiel I 486

⁶ De trin. III 4, 10.

⁷ Sermo 234, 2.

⁸ Ebd. 227.

Taufe, sondern die Predigt des Evangeliums oder „das Wort des Glaubens“, und fügt bei, mittels dieses „Wortes des Glaubens“ (verbum fidei) opfere, konsekriere und taufe die Kirche.

9. Ich komme zum Schluß. Aus dem Gesagten folgt, daß die ältesten Väter ausschließlich und die späteren vorwiegend dem ganzen Eucharistiegebete die konsekratorische Kraft zuschrieben. Sie nennen diesen Gebetskomplex sowohl „das Gebet“ (εὐχή, prex) als auch „Wort Gottes“ und „Anrufung“ (ἐπίκλησις, invocatio). Man muß sich also hüten, da, wo von Epiklese die Rede ist, immer an die bestimmte Formel zu denken, die später Epiklese hieß; das hat auch Drews in seinem Artikel „Epiklese“ der Realenzyklopädie für protestantische Theologie zu wenig beachtet. Für die ersten drei Jahrhunderte ist eine solche Epiklese im engeren Sinn überhaupt nicht nachzuweisen. In dieser Zeit haben sich die kirchlichen Schriftsteller über den Augenblick, in welchem die Konsekration vor sich gehe, wie es scheint, gar nicht ausgesprochen; sie begnügten sich damit zu sagen, daß nach Vollendung des großen Gebetes Brot und Wein der Leib und das Blut Christi geworden seien.

Im 4. und 5. Jahrhundert hatte das große Gebet zwei Höhepunkte, nämlich den Einsetzungsbericht und die Epiklese; damals schrieb man daher die Konsekration bald dem ganzen Gebete, bald den Einsetzungsworten, bald der Epiklese zu. Im Abendland gewöhnte man sich aber mehr und mehr, den Konsekrationsmoment im Aussprechen der Einsetzungsworte zu finden; da mit dieser Auffassung die Epiklese nicht im Einklang stand, hat man sie konsequenterweise allmählich beseitigt. Anders war es im Morgenland; hier schrieb man der Epiklese einen größeren Einfluß auf die Konsekration zu; die meisten ließen diese erst nach dem Aussprechen der Epiklese vollendet sein. Auch der hl. Johannes von

Damaskus hatte diese Auffassung¹; sie ist durch seinen Einfluß nach ihm die herrschende geworden.

Der Moment der Konsekration richtet sich nach der Intention des Priesters; wie es von dieser Intention abhängt, wieviel von dem auf dem Altare vorhandenen Brote konsekriert wird, so kann der Priester auch den Moment der Konsekration bestimmen. Die Kirche hat aber die Gewalt, hierfür Anweisungen zu geben; da sie nun den Standpunkt vertritt, daß mittels der Einsetzungsworte konsekriert werde, haben wir uns daran unbedingt zu halten. Nach dem Wegfall der Epiklese in den abendländischen Liturgien hat hier das Kanongebet auch nur einen Mittel- oder Höhepunkt, und dieser ist darum der naturgemäße Konsekrationsmoment. Wie aber ist es mit den Liturgien, welche eine Epiklese haben, also in den morgenländischen Kirchen? Entweder muß hier die Epiklese wegfallen, oder man muß anerkennen, daß die Konsekration erst mit der Epiklese vollendet ist; man braucht sie aber nicht gerade in die Epiklese zu verlegen. Das ist, wie ich meine, die einzig mögliche Lösung der Epiklesenfrage. Auf diesen Standpunkt hat sich schon im Jahre 1736 ein am Libanon gehaltenes Provinzialkonzil der Maroniten gestellt, dessen Beschlüsse in Rom bestätigt wurden; es schlug vor, daß die Epiklese so abgeändert werden solle, daß in ihr nur noch darum gebeten wird, Leib und Blut Christi möchten uns zur Vergebung der Sünden gereichen². Zweifellos haben die, welche die Epiklese schufen, dieses in der Überzeugung getan, daß mit dem Aussprechen der Einsetzungsworte die Konsekration noch nicht vollendet ist; wenn man diese Über-

¹ Mit Unrecht behauptet Lings (Zeitschr. f. kath. Theol. 1897, 76), Joh. von Damaskus lasse die Konsekration durch die Einsetzungsworte geschehen; siehe die Stellen unten S. 104.

² Thalhofer, Handbuch d. kath. Lit. II 234.

zeugung nicht teilt, kann man die Epiklese in ihrem jetzigen Wortlaut auch nicht beibehalten.

Die für die Entscheidung der Epiklesenfrage in Betracht kommenden Stellen sind folgende:

Iustinus, Ap. I 66: . . . οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν . . . ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σῶμα καὶ αἷμα ἐδοθήκημεν εἶναι. I 13: λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας, ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις, αἰνούμετες, μόνῃ, ἀξίαν αὐτοῦ τιμὴν ταύτην παραλαβόντες.

Irenaeus, Adv. haer. V 2, 3: Ὅποτε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγωνὸς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ. . . IV 18, 4: Ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβάνόμενος τὴν ἐπικλήσιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία. . . I 13, 2 erzählt er vom Gnostiker Markus: Ποτήρια οὖν κεκραμένα προσποιούμενος εὐχαριστεῖν καὶ ἐπὶ πλεόν ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως πορφύρεα καὶ ἐρυθρὰ ἀναφάνεσθαι ποιεῖ, ὥς δοκεῖν τὴν ἀπὸ τῶν ὑπὲρ τὰ ὅλα Χάριν τὸ αἷμα τὸ ἐαυτῆς στάζειν ἐν τῷ ἐκείνῳ ποτηρίῳ διὰ τῆς ἐπικλήσεως αὐτοῦ. . .

Tertullianus, Adv. Marc. IV 40: Acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit, hoc est corpus meum dicendo.

Clemens Alexandrinus, Paed. II 2: Καὶ εὐλόγησέν γε τὸν οἶνον εἰπὼν· λάβετε, πείτε· τοῦτό μου ἐστὶν τὸ αἷμα.

Firmilianus bei Cypr. ep. 75, 10: Atqui illa mulier, quae prius per praestigias et fallacias daemonis multa ad deceptionem fidelium moliebatur, inter cetera, quibus plurimos deceperat, etiam hoc frequenter ausa est, ut et invocatione non contemptibili sanctificare se panem et eucharistiam facere simularet et sacrificium domino sine sacramento solitae praedicationis offerret.

Origenes, In Matth. tom. XI 14: Τὸ ἀραζόμενον βρώμα διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως . . . κατὰ τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχὴν . . . ὁφέλιμον γίνεται. Contra Cels. VIII 33: Τοὺς μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς τοὺς ἐπὶ ταῖς δοθεῖσι προσαγομένους ἄρτους ἐσθίοντες, σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἁγίον τι καὶ ἀράζον τοὺς μεθ' ὑμῶν προθέτως αὐτοῖς χρωμένους.

Basilius, De spir. sancto 27: Τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφων ἡμῖν καταλείπειν; Οὐ γὰρ δὴ τούτοις ἀρκού-

μεθα, ὧν ὁ ἀπόστολος ἢ τὸ εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη, ἀλλὰ καὶ προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ἕτερα ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχύν, ἐκ τῆς ἀγράφου διδασκαλίας παραλαβόντες.

Athanasius (bei Mai, Script. vet. IX 625): Ἐπὶ δὲ αἱ μεγάλαι εὐχαὶ καὶ αἱ ἅγαι ἐκείναι ἀναπεμφθῶσιν, καταβαίνει ὁ λόγος εἰς τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον καὶ γίνεται αὐτοῦ τὸ σῶμα.

Gregorius Nyss., Magna catech. c. 37: Καλῶς οὖν καὶ νῦν τὸν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομεν. . . Ὁ ἄρτος, καθὼς φησὶν ὁ ἀπόστολος, ἁγιάζεται διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, οὐ διὰ βρώσεως προῖων εἰς τὸ σῶμα γενέσθαι τοῦ λόγου, ἀλλ' ἐκείνους πρὸς τὸ σῶμα διὰ τοῦ λόγου μεταποιούμενος, καθὼς εἴρηται ὑπὸ τοῦ λόγου, ὅτι τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου.

Joh. Chrysostomus, De sac. III 4 (Montf. I 383^a): Ἐστῆκε γὰρ ὁ ἱερεὺς οὐ πῦρ καταφέρων, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· καὶ τὴν ἱκετηρείαν ἐπὶ πολὺ ποιεῖ, οὐχ ἵνα τις λαμπρὰς ἄνωθεν ἀφειθεῖσα καταναλώσῃ τὰ προκείμενα. . . VI 4 (ebd. I 424^b): Ὅτ' ἂν δὲ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καλῇ καὶ τὴν φρικτοδεσπότην ἐπιτελῇ θυσίαν καὶ τοῦ κοινοῦ πάντων συνεχῶς ἐφάπτηται δεσπότου, ποῦ τάξομεν αὐτόν (den Priester); De coemet. et cruce c. 3 (ebd. II 401^a): Ὅτ' ἂν ἐστήκη πρὸ τῆς τραπέζης ὁ ἱερεὺς, τὰς χεῖρας ἀνατείνων εἰς τὸν οὐρανόν, καλῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ παραγενέσθαι καὶ ἄψασθαι τῶν προκειμένων, πολλὴ ἡσυχία, πολλὴ σιγή. De prod. Iudae 1, 6 (ebd. II 384^b): Ἐστῆκεν ὁ ἱερεὺς τὰ ῥήματα φθεγγόμενος ἐκεῖνα· — ἡ δὲ δύναμις καὶ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἐστὶ — τοῦτό μού ἐστι τὸ σῶμά φησι· τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταρρυθμίζει τὰ προκείμενα. Καὶ καθάπερ ἡ φωνὴ ἐκεῖνη ἡ λέγουσα· ἀυξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε τὴν γῆν, ἐρρέθη μὲν ἅπαξ, διὰ παντὸς δὲ τοῦ χρόνου γίνεται ἔργῳ ἐνδυναμοῦσα τὴν φύσιν τὴν ἡμετέραν πρὸς παιδοποιάν, οὕτω καὶ ἡ φωνὴ αὕτη ἅπαξ λεχθεῖσα καθ' ἐκάστην τράπεζαν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἐξ ἐκείνου μέχρι σήμερον καὶ μέχρι τῆς αὐτοῦ παρουσίας τὴν θυσίαν ἀπηρτισμένην ἐργάζεται. Ganz ähnlich wie hier spricht Chrysostomus De prod. Iud. 2, 6 (ebd. II 394^b). Ferner Hom. 2 in ep. 2 ad Tim. (ebd. XI 671^c): Ταύτην (τὴν προσφορὰν) οὐκ ἄνθρωποι ἀγιάζουσιν, ἀλλ' αὐτὸς ὁ καὶ ἐκείνην ἀγιάσας. Ὡς περ γὰρ τὰ ῥήματα, ἅπερ ὁ θεὸς ἐφθέγγετο, τὰ αὐτά ἐστίν, ἅπερ ὁ ἱερεὺς καὶ νῦν λέγει, οὕτω καὶ ἡ προσφορὰ ἡ αὐτὴ ἐστίν.

Cyrillus Hierosol., Cat. myst. 1, 7: Ὡς περ γὰρ ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος τῆς εὐχαριστίας πρὸ τῆς ἐπικλήσεως τῆς ἁγίας καὶ προσκυνητῆς τριάδος ἄρτος ἦν καὶ οἶνος λιτός, ἐπικλήσεως δὲ γενομένης ὁ μὲν ἄρτος γίνεται σῶμα Χριστοῦ, ὁ δὲ οἶνος αἷμα Χριστοῦ, τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον. . . 3, 3: Ὡς περ γὰρ

ὁ ἄρτος τῆς εὐχαριστίας μετὰ τὴν ἐπίκλησιν τοῦ ἁγίου πνεύματος οὐκέτι ἄρτος λιτός, ἀλλὰ σῶμα Χριστοῦ. . . 5, 7: Παρακαλοῦμεν τὸν φίλάνθρωπον θεὸν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ. Πάντως γάρ, οὐ ἂν ᾤφηται τὸ ἅγιον πνεῦμα, τοῦτο ἡγιασται καὶ μεταβέβληται.

Ambrosius, De fide IV 10, 124: Nos autem quotienscumque sacramenta sumimus, quae per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem, mortem domini adnuntiamus. De myst. 9: Quod si tantum valuit humana benedictio, ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa domini salvatoris operantur? Nam sacramentum istud, quod accipis, Christi sermone conficitur. . . Ipse clamat dominus Iesus: ‚Hoc est corpus meum.‘ Ante benedictionem verborum caelestium alia species nominatur, post consecrationem sanguis nuncupatur. Dasselbe wie diese letzte Stelle sagen auch De bened. patr. 9, 38 und Enarr. in ps. 38 c. 25.

De sacramentis (Pseudo-Ambrosius) IV 4, 14: Consecratio autem quibus verbis est et cuius sermonibus? domini Iesu. Nam reliqua omnia, quae dicuntur in superioribus, a sacerdote dicuntur, laudes deo deferuntur, oratio petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris; ubi venit, ut conficiatur venerabile sacramentum, iam non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum.

Augustinus, De trin. III 4, 10: . . . sed illud tantum, quod ex fructibus terrae acceptum et prece mystica consecratum rite sumimus ad salutem spiritualem in memoriam pro nobis dominicae passionis. Sermo 227: Panis ille, quem videtis in altari, sanctificatus per verbum dei, corpus est Christi. Calix ille, imo quod habet calix, sanctificatum per verbum dei, sanguis est Christi. Sermo 234, 2: Non enim omnis panis, sed accipiens benedictionem Christi, fit corpus Christi.

Hieronymus, In Soph. c. 3 (Migne, P. lat. 25, 1375): Sacerdotes quoque, qui eucharistiam serviunt et sanguinem domini populis eius dividunt, impie agunt in legem Christi, putantes εὐχαριστίαν imprecantis facere verba, non vitam, et necessariam esse tantum solemnem orationem et non sacerdotum merita.

In einem Briefe des Bischofs Theophilus von Alexandrien vom Jahre 402 heißt es nach der Übersetzung des Hieronymus (Hieron. ep. 98, 13): Dicit enim spiritum sanctum non

operari ea, quae inanima sunt, nec ad irrationabilia pervenire. Quod asserens non recogitat, aquas in baptismo mysticas adventu sancti spiritus consecrari, panemque dominicum . . . per invocationem et adventum sancti spiritus sanctificari.

Fulgentius von Ruspe (gest. 533) sagt (ad Monimum II 26): Iam nunc etiam illa nobis est de spiritus sancti missione quaestio revolvenda: cur scilicet, si omni trinitati sacrificium offertur, ad sanctificandum oblationis nostrae munus sancti spiritus tantum missio postuletur, quasi . . . ita spiritus ad consecrandum ecclesiae sacrificium mittendus sit, tamquam pater aut filius sacrificantibus desit.

Gelasius I. (492—496), Ep. ad Elpidium Veron.: Nam quomodo ad divini mysterii consecrationem caelestis spiritus invocatus adveniet, si sacerdos et qui eum adesse deprecatur, criminosis plenus actionibus reprobetur?

Cäsarius, Bischof von Arles (gest. 543) sagt (hom. 7 in pasch.): Invisibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui verbi sui secreta potestate convertit, ita dicens: Accipite et edite, hoc est corpus meum.

Isidor von Sevilla, Ep. ad Redemptum: De substantia sacramenti sunt verba dei a sacerdote in sacro prolata ministerio, scilicet: hoc est corpus meum.

Iohannes Damascenus, De fide orth. IV 13: Εἶπεν ὁ θεός· τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα, καὶ· τοῦτό μου ἐστὶ τὸ αἷμα, καὶ· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, καὶ τῷ παντοδυνάμῳ αὐτοῦ προστάγματι, ἕως ἂν ἔλθῃ, γίνεται (οὕτω γὰρ εἶπεν· ἕως ἂν ἔλθῃ). Καὶ γίνεται ὑετὸς τῇ καὶ νῇ ταύτῃ γεωργίᾳ διὰ τῆς ἐπικλήσεως ἢ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπισκιάζουσα δύναμις. . . . Οὕτως ὁ τῆς προθέσεως ἄρτος, οἶνός τε καὶ ὕδωρ διὰ τῆς ἐπικλήσεως καὶ ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑπερφυῶς μεταποιοῦνται εἰς τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ αἷμα.

II. Das Bußsakrament.

§ 7. Die kirchliche Vergebung der Kapitalsünden in den drei ersten Jahrhunderten.

1. Tertullian hat uns zwei Schriften über die Buße hinterlassen. Die eine, *De paenitentia*, stammt aus seiner katholischen Zeit (um 200) und will vom seelsorglichen Standpunkte zur Buße mahnen, und zwar im ersten Teil die Katechumenen zum Zwecke der Taufe, im zweiten Teil die nach der Taufe Gefallenen. Die zweite Schrift, *De pudicitia*, ist das letzte der uns erhaltenen Werke des Afrikaners (um 220); sie ist eine giftige, im Geiste des Montanismus abgefaßte Polemik gegen das „peremptorische“ Edikt des Papstes Kallist in der Bußfrage, welches Tertullian im Anfang dieser Schrift (c. 1) also mitteilt: „Der Oberpriester, d. h. der Bischof der Bischöfe, erklärt: Ich lasse die Sünden des Ehebruchs und der Hurerei denen, die Buße geleistet haben, nach.“¹

Über die Bedeutung dieses Ediktes ist in letzter Zeit lebhaft gestritten worden. Schon seit Jahrhunderten stehen sich zwei Auffassungen gegenüber. Die eine vertrat früher Petavius S. J. in einer Abhandlung über die Bußdisziplin der alten Kirche²; er hielt das Edikt für einen Bruch mit

¹ Tert., *De pud.* 1: Audio etiam edictum esse propositum et quidem peremptorium; pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit: Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto.

² Die Abhandlung des Petavius heißt: *De paenitentiae vetere in ecclesia ratione diatriba*; sie steht im Anhang seiner Epiphaniusausgabe (bei Migne, P. gr. 42, 1037 ff.). Petavius drückt sich hier auf das be-

der früheren Bußpraxis, da bis dahin die Tod- oder Kapital-sünder für immer aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen gewesen seien. Der Oratorianer Morinus dagegen betrachtete in seinem berühmten dogmengeschichtlichen Werke über die Buße¹ das Edikt nur als eine Maßregel, die unter Verwerfung der montanistischen Strenge eine bisher schon in den größeren Kirchen des Abendlandes bestehende, wenn auch nicht allgemeine und unangefochtene Praxis schützen sollte und ihr auch wirklich zum siegreichen Durchbruch verholfen habe. Auf die Seite des Petavius trat in unserer Zeit besonders Funk²; noch weiter gingen Rolffs³ und Harnack⁴, indem sie behaupteten, Kallist sei zuerst entschieden für die kirchliche Absolutionsgewalt eingetreten, und so sei sein Edikt die Illustration einer sich vollziehenden Umwandlung des Kirchenbegriffs; die frühere Kirche habe sich für eine Gemeinde der Heiligen gehalten und habe Gott allein die Gewalt der Sündenvergebung zugeschrieben. Dagegen vertraten den Standpunkt des Morinus in letzter

stimmteste aus; er sagt: *Quae res eo usque progressum habuit, ut atrocioribus quibusdam sceleribus venia indulgentiaque funditus denegata fuerit, numquam ut cum ecclesia reconciliari possent* (ebd. 1018). . . . *Huic tam compertae explorataeque doctrinae nullos acrius repugnaturus intellego, quam qui antiquitatis ecclesiasticae minus periti veteris ecclesiae formam hodiernis ritibus institutisque metiuntur.* Und doch hat Petavius später sich selbst der Auffassung dieser „minus periti“ angeschlossen. Denn nach einer von Esser (Katholik 1908, I 97) mitgeteilten Stelle aus den Anmerkungen des Petavius zu Synesius (*de paen. diatriba ex notis ad Synesium*, Theol. dogm. VIII 684; ich finde die Stelle im Migneschen Abdruck der Noten des Petavius zu Synesius nicht) hat Petavius später geschrieben: *Re altius accuratiusque perspecta asserimus, nullam unquam totius ecclesiae catholicae usu vel sanctione receptam fuisse consuetudinem, quae moribundis peccatorum absolutionem . . . negaret.*

¹ *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti paenitentiae* (I. 9, c. 19–20); das Werk erschien zuerst Paris 1651.

² Kirchengeschichtl. Abhandl. u. Untersuchungen I (1897) 155 ff.

³ Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Kallist (1893) 53 f.

⁴ Lehrb. d. Dogmengesch. I³ 404 f.

Zeit Loofs¹, Monceaux² und besonders Gerh. Esser in einem Bonner Universitätsprogramm (1905)³. Funk verteidigte sich gegen Esser in der Theologischen Quartalschrift 1906⁴, und ihm stimmten in Frankreich Batiffol⁵ und Vacandard⁶ bei; diesen trat dann Esser in mehreren Artikeln des Katholik⁷ und auch J. Stufler S. J.⁸ entgegen. Auf der Seite Essers und Stuflers stehen D'Alès⁹ und die katholischen Dogmatiker außer Pohle; dieser neigt mehr „der schrofferen Auffassung der Kirchenhistoriker“ zu¹⁰.

2. Die Gründe dafür, daß schon vor der Entscheidung des Papstes Kallist in der Kirche die Praxis vorherrschte, auch den schwersten Sündern nach abgeleiteter Buße Lossprechung (Rekonziliation) zu gewähren, sind letztlich von Stufler S. J. zusammengestellt worden¹¹. Er meint freilich, die Streitfrage sei schon dogmatisch entschieden. „Batiffol“, sagt er (S. 436), „schreibt der Kirche das Recht zu, in bestimmten Fällen, auch bei vorhandener genügender Disposition von seiten des Sünders, auf

¹ Leitfaden zum Studium der Dogmengesch. (1906) 206 ff; er sagt S. 208: „Kallist vertrat demnach lediglich die bereits herrschende Anschauung. Er war auch nicht der erste, der aus dieser Praxis die dogmatischen Konsequenzen zog und die Kirche mit der Arche Noë voll reiner und unreiner Tiere verglich.“

² Histoire littéraire de l'Afrique chrét. I (1901) 432 f.

³ Die Bußschriften Tertullians De paenitentia und De pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus.

⁴ Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus (Theol. Quartalschr. 1906, 541—568).

⁵ Bulletin de littérature ecclési. 1906, nr. 10, p. 339—348; er schließt: La cause est entendue.

⁶ Revue du clergé français 1907, 113—131.

⁷ 1907, II 184—204 u. 297—309; 1908, I 12—28 u. 93—113.

⁸ Zur Kontroverse über das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus, in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1908, 1—42.

⁹ Revue du clergé français 1907, 337—365.

¹⁰ Lehrb. der Dogmatik III (1905) 401—403.

¹¹ Die Bußdisziplin in der abendländischen Kirche bis Kallistus, in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1907, 431—473.

die Ausübung ihrer Schlüsselgewalt zu verzichten und die Verzeihung der Sünden Gott anheimzustellen. Allein dieses Recht kann der Dogmatiker der Kirche nie zuerkennen.“ Ferner schreibt Stufler (S. 437): „Hätte die Kirche, wie dies auch einige katholische Kirchenhistoriker behaupten, jahrhundertlang gewisse Klassen von Sündern ohne Rücksicht auf ihre Disposition von der Vergebung ausgeschlossen, dann hätte sie entweder ihre Verpflichtung zur Erteilung der Lossprechung nicht gekannt und so in einem wesentlichen Punkte der Glaubenslehre geirrt, oder aber ihre Pflicht in unverantwortlicher Weise vernachlässigt. Das eine wie das andere ist gleich unannehmbar für jeden, der die göttliche Stiftung der Kirche anerkennt.“¹ Diese Sätze sind zu scharf. Pohle urteilt ganz anders; er schreibt²: „Jedoch möchten wir nachdrücklich die Notwendigkeit betonen, daß der Dogmatiker vor den geschichtlichen Tatsachen sich beuge, wenn sie ihn auch ungewohnt anmuten, und dem Geiste der alten Kirche mehr Verständnis entgegenbringe. Nichts wäre verkehrter, als die Vergangenheit mit dem Maßstabe der Gegenwart zu messen, statt die alte Zeit aus ihren eigenen Verhältnissen heraus zu verstehen und zu beurteilen. . . . Nicht aus dem Gefühl der Grausamkeit oder gar der Ohnmacht, sondern aus sehr wichtigen Gründen der Kirchenzucht und Pädagogik machte die alte Kirche gegenüber den Kapitalverbrechen von ihrer Schlüsselgewalt keinen Gebrauch.“

3. Der älteste Zeuge für die Bußdisziplin der Urkirche ist „Der Hirte“ des Hermas. Aber sein Zeugnis ist in mehrfacher Hinsicht nicht klar. Es kommt zunächst Mand. IV 3 in Betracht. Hier sagt Hermas zum Bußengel, er habe von einigen Lehrern (*παρά τινων διδασκάλων*) gehört, daß es nach der Taufe keine Buße mehr

¹ Ebenso urteilt Christ. Pesch S. J. (Prael. dogmat. VII 21).

² Lehrb. d. Dogmatik III (1905) 403.

gebe. Der Engel antwortet: „Du hast recht gehört; denn so ist es. Wer nämlich Vergebung seiner Sünden erlangt hat, müßte nicht mehr sündigen.“ Da Gott aber die Schwäche der Menschen kenne, lasse er durch ihn (den Engel) den Gläubigen, die bisher gesündigt haben, eine Buße verkünden. „Ich sage dir aber“, fährt er fort, „wer nach jener großen und feierlichen Berufung¹, vom Teufel versucht, sündigte, hat eine Buße; wenn er aber dann noch sündigt und Buße tut, nützt es einem solchen Menschen nichts; denn schwerlich (*δυσχόλως*) wird er leben.“ Eine andere Stelle ist Vis. II 2, 5 ff: „Der Herr hat bei seiner Glorie hinsichtlich seiner Auserwählten geschworen: Wenn nach Ablauf dieses Tages noch gesündigt wird, soll man kein Heil (*σωτηρίαν*) finden; denn die Buße hat für die Gerechten ein Ende; die Tage der Buße sind für alle Heiligen voll geworden. Für die Heiden aber gibt es Buße bis zum jüngsten Tag.“ Der Herr habe nämlich bei seinem Sohne geschworen, daß die, welche ihn jetzt in den kommenden Tagen verleugnen würden, des Lebens verlustig gehen (*ἀπογνωρίζεσθαι τῆς ζωῆς αὐτῶν*), während er an denen, die ihn früher verleugnet hätten, in seiner großen Barmherzigkeit sich gnädig erzeigt habe.

Daraus ist soviel klar, daß es zur Zeit des Hermas eine doppelte Auffassung über die Buße nach der Taufe gab, eine strengere und eine mildere. Hermas teilt die strengere, die allerdings nur „von einigen Lehrern“ vertreten wurde; er will aber aus besonderer Gnade den Gläubigen, die bis dahin schwer gesündigt haben, eine einmalige Buße zugestehen, allerdings nur diesen. Nun fragt es sich, ob unter dieser einen Buße die kirchliche Buße mit Rekonkiliation oder die Verzeihung von seiten Gottes zu

¹ Unter dieser Berufung ist die Taufe zu verstehen, wie schon Klemens von Alexandrien erklärt hat (strom. II 13). Ich kann Funk nicht beistimmen, der (Kirchengesch. Abhandl. I 170) diese Berufung auf die vom Engel verkündete Gnadenzeit und das folgende *μίαν μετάνοιαν* auf die Taufe bezieht.

verstehen sei; das erstere behauptet Stufler (S. 457 ff), das zweite Funk (S. 171 f). Die zweite Auffassung entspricht meines Erachtens mehr dem Wortlaut des Hirten; denn er bemerkt, wie vorhin angegeben wurde, daß die schweren Sünder fortan ihres Lebens verlustig gehen und kein Heil finden; Sim. IX 14, 2 heißt es sogar, daß die Sünder, welche jetzt nicht Buße tun, für immer werden verworfen werden. Auch ist von kirchlicher Verzeihung nirgends bei ihm die Rede; ja ich meine, Hermas hätte als Privatperson wohl auch nicht das Recht und die Macht gehabt, eine außerordentliche einmalige Rekonziliation der bisherigen Sünder in der Kirche durchzuführen. Hat aber Funk recht, dann steht allerdings der Hirte hinsichtlich der zukünftigen schweren Sünden auf dem strengsten Standpunkte, der denkbar ist.

Was Stufler dagegen einwendet, ist nicht durchschlagend. Er sagt: a) Wenn der Hirte denen, die in Zukunft schwer sündigen, alles Heil abspräche, so ginge er in der Strenge noch weiter als der montanistische Tertullian, und doch polemisiere dieser *De pudic.* 10 heftig gegen den kanonischen Charakter des Hirten. Darauf erwidere ich, daß auch Tertullian, wie Esser letzthin gezeigt hat (unten S. 116), den Kapitalsündern fast ganz das Heil abspricht; der Hirte gewährt ihnen aber für die Gegenwart eine rettende Buße. b) Der Hirte sagt an mehreren Stellen¹, die Sünder seien Steine, die beim Turmbau weggeworfen worden seien, die aber durch Buße wieder brauchbar für den Bau würden; unter dem Turme sei aber, meint Stufler, die Kirche zu verstehen. Aber das letztere ist noch lange nicht sicher. Mir scheint der Turmbau nur ein freigewähltes Bild zu sein, das die Heilsgeschicke der einzelnen Menschen veranschaulichen soll: das zeigt am besten Vis. III 5, 5. Unter dem Turme ist also nicht so sehr die

¹ Vis. III 5, 5; Sim. IX 14.

Kirche, als vielmehr das Heilswerk oder das Reich Gottes im allgemeinen zu verstehen. c) Stufler kann sich auf die Bemerkung des Hirten Mand. IV 3 berufen, daß der, welcher nach Ablauf der jetzigen Bußzeit noch sündige und Buße tue, schwerlich (*δυσκόλως*) leben werde; auch Funk meint (S. 172), mit dieser Bemerkung gebe der Hirte „noch einiger Hoffnung auf Rettung Raum“. Aber das kann nicht sein; denn gerade vorher hat der Hirte gesagt, nach der von ihm verkündeten Gnadenzeit sei die Buße unnütz (*ἀσύμφορον*), und an anderer Stelle (vis. II 2, 5 ff) heißt es bei ihm, die Tage der Buße näherten sich für alle Gläubigen ihrem Ende, und wer dann noch sündige, gehe des Lebens verlustig; mithin muß das *δυσκόλως* den Sinn einer vollen Verneinung haben, den es auch an andern Stellen hat¹.

Stufler will weiterhin beweisen (S. 460 ff), daß Hermas nur scheinbar rigoros ist, wenn er nach der vom Bußengel bewilligten Bußzeit keine weitere Buße zuläßt; er sei nämlich zu dieser „sonderbaren Doktrin“ durch seine eschatologischen Anschauungen gekommen, durch den Glauben an die bevorstehende Parusie des Herrn; die Drangsal vor dem Weltende könne man nur dann bestehen, wenn man völlig rein sei. Dem muß ich aber entschieden widersprechen. Gewiß ist es für Hermas ausgemacht, daß das Weltende bevorsteht; allein dieser Glaube war in den zwei ersten Jahrhunderten unter den Christen fast allgemein, er bewirkte aber nur bei den Montanisten einen Rigorismus in der Bußfrage; bei Justin und Irenäus z. B., die ganz Chiliasisten waren, ist von diesem Rigorismus nichts zu merken.

¹ So heißt es Mand. IX 5: „Wenn du aber in deinem Herzen zweifelst, wirst du nichts von dem erlangen, was du begehrest“, dann aber nr. 6: „Denn jeder Mann, der zweifelt, wird, wenn er nicht Buße tut, *δυσκόλως* gerettet werden.“ Sim. IX 23, 3: „Die (Steine), welche große Risse haben, sind solche, die in übler Nachrede verharren und beharrlich einander zürnen, des erlittenen Unrechts eingedenk; sie sind daher weit vom Turme weggeschleudert und verworfen bei seinem Baue; solche werden *δυσκόλως* leben.“

Stufler beruft sich auf Stellen im Hirten, wo gesagt ist, gewisse große Sünder und solche, die erst spät Buße tun, kämen nicht mehr in den Turm hinein, sondern an eine niedrigere Stelle (vis. III 6, 6), oder erhielten einen Platz in den Mauern (sim. VIII 6, 6 u. 7, 3); hier seien, glaubt Stufler, jene gemeint, die erst nach der gesetzten Gnadenfrist sündigen und Buße tun; der Hirte lasse also auch nach dieser Gnadenfrist noch Buße und Vergebung zu. Aber diese Deutung wird schon dadurch ausgeschlossen, daß oft in der Schrift des Hermas gesagt ist, Verzeihung gebe es nach der einmaligen Gnadenfrist nicht mehr; außerdem wird aber auch Vis. III 5, 5 bis 7, 6 bestimmt erklärt, was unter denen zu verstehen ist, die nicht in den Turm, sondern an eine Stelle der Mauern kommen. Hier ist von den Steinen die Rede, welche beim Turmbau weggeworfen werden; von diesen kommen die einen nahe am Turme, die andern fern von ihm zu liegen, und das hängt davon ab, ob sie noch brauchbar für den Turm erscheinen oder nicht. Zu den Nichtbrauchbaren gehören Ungläubige, Zweifler, Reiche und Weltkinder; sie können zwar gerettet werden, kommen aber nicht mehr in den Turm, sondern kommen tiefer zu liegen (vis. III 7, 6). Daraus ergibt sich — was Stufler entgangen ist —, daß es auch außerhalb des Turmes noch Rettung und Seligkeit gibt, und daß nur Bevorzugtere in den Turm kommen; die in den Mauern zu liegen kommen, sind keineswegs solche, die erst nach der großen Gnadenfrist Buße tun.

4. Bischof Dionysius von Korinth verlangte, man solle sich aller Sünder annehmen, welcher Art auch ihre Sünde sei¹. Auch Justin und Irenäus sagen deutlich, daß alle Sünder, selbst die, welche nach Annahme des Christentums vom Glauben abgefallen seien, durch Buße Verzeihung

¹ Das berichtet Eus., H. e. IV 23: *Καὶ τοὺς ἐξ ὧν δ' οὖν ἀποπτώσῃς, εἴτε πλημμελείας εἴτε μὴν αἱρετικῆς πλάνης, ἐπιστρέφοντας δεξιοῦσθαι προστάττει.*

von Gott erwirken können¹. Stellen bei Irenäus zeigen auch, daß es schon damals eine öffentliche Buße in der Kirche gab; daß diese aber mit kirchlicher Rekonziliation endigte, läßt sich aus ihnen mit irgendwelcher Sicherheit nicht beweisen².

5. Einen vollgültigen Beweis für die These, daß auch schon vor Papst Kallist die Kapitalsünder durchgängig in der Kirche nach der öffentlichen Buße Absolution erhielten, glauben Esser und Stufler aus einem Vergleich der Schriften Tertullians *De paenitentia* und *De pudicitia* zu gewinnen. In der letztgenannten Schrift leugnet Tertullian die kirchliche Vergebbarkeit der drei schwersten Sünden; er gibt hier auch selbst zu (c. 1, p. 220, 17), daß er früher in der Bußfrage einen andern, d. h. milderen Standpunkt vertreten hat. In *De paenitentia* (c. 7) aber mahnt Tertullian zur zweiten Buße, die Gott in seiner Barmherzigkeit für den Menschen, der nach der Taufe gesündigt hat, „in der Vorhalle aufgestellt hat, um den Anklopfenden die Türe zu öffnen, aber nur einmal, weil es schon das zweite Mal ist“. Esser und Stufler

¹ Iust., Dial. 47 u. 141 (Migne, P. gr. 6, 577 797^{cd}); an ersterer Stelle finde ich nicht, wie Feder (Zeitschr. f. kath. Theol. 1905, 758 ff), die kirchliche Rekonziliation erwähnt. An anderer Stelle (dial. 44, bei Migne S. 572^a) sagt Justin sogar, daß es keinen andern Weg zum Heile gebe, als wenn man an Christus glaube und nach Empfang der Taufe ohne Sünde lebe.

² Die Beweisstellen aus Irenäus sind folgende: Adv. haer. I 6, 3 sagt er von Frauen, die zur Unzucht verführt worden waren, daß „sie sich später zur Kirche Gottes bekehrten und mit ihren übrigen Vergehen auch dieses bekannten“. I 10, 1 spricht er von solchen, die in der Liebe Gottes verharren, „teils von Anfang an, teils infolge der Buße“ (ἐκ μετανοίας). Ferner erzählt er (I 13, 7), daß einige Sünder offen Buße taten, andere ganz von der Kirche abfielen, andere endlich schwankten und, „wie es im Sprichwort heißt, weder drinnen noch draußen“ waren. Das „drinnen“ braucht aber nicht mit Stufler (S. 448) von der völligen Zugehörigkeit zur Kirche verstanden zu werden, sondern kann auch, wie Funk annimmt (Theol. Quartalschr. 1906, 551 A. 1), vom bloßen Bußetun gesagt sein.

verstehen unter dieser *paenitentia secunda* eine Bußleistung mit kirchlicher Rekonziliation; Funk¹ dagegen erklärt, daß das nicht bewiesen werden könne, und daß es durch den Rigorismus der ältesten Jahrhunderte, der aus andern Quellennachrichten bekannt sei, völlig ausgeschlossen werde.

Mein Urteil in dieser Streitfrage ist dieses: Wer die Schrift *De paenitentia* liest, hat durchaus den Eindruck, daß es sich hier um eine Buße mit kirchlicher Vergabung handelt. Auch ist der Rigorismus der ältesten Kirche nicht so evident, jedenfalls nicht so allgemein, wie Funk annimmt. Aber es spricht doch so vieles, wie das Folgende zeigen wird, für diesen Rigorismus, daß man versucht ist, auch die Schrift *De paenitentia* in diesem Sinne zu erklären, und dieser Versuch ist auch jetzt noch, trotz aller Gegengründe, die namentlich Esser zusammengebracht hat, nicht unmöglich. Wenn auch zuzugeben ist, daß mehrere Stellen der Schrift den Sinn, den Esser ihnen gibt, näher legen, so ist doch seine Beweisführung bei keiner von diesen Stellen zwingend. Wenn z. B. Tertullian in der Schrift *De pudicitia* die „zweite“ Buße öfters so versteht, daß sie mit Rekonziliation verbunden ist, so braucht das deswegen in *De paenitentia* nicht der Fall zu sein. Tertullian gebraucht das Wort „absolvere“ in *De pudicitia* öfters zweifellos von kirchlicher Absolution; aber deswegen muß das Wort in *De paenitentia* nicht unbedingt diesen Sinn haben. Wenn ferner Tertullian in *De paenitentia* die „zweite“ Buße eine einmalige nennt, so liegt es zwar am nächsten anzunehmen, daß sie durch die Rekonziliation zu Ende geht und dann nicht wiederholt werden kann; aber möglich ist auch, daß Tertullian meint, ein schwerer Sünder, der nach Annahme der Buße in seine Sünde zurückfällt, könne die öffentliche, von der Kirche

¹ Kirchengesch. Abhandl. I 165 f; Theol. Quartalschr. 1906, 543.

geleitete Buße nicht mehr fortsetzen. Esser glaubt¹, daß Tertullian De paen. c. 8 bei der Erklärung der Parabel vom verlorenen Sohne unter dem „Gastmahle“ die heilige Kommunion versteht. Das tut allerdings Tertullian sicher De pud. c. 9 bei der Erklärung derselben Parabel; aber De paen. c. 8 ist es sehr zweifelhaft. Den Hauptwert legt Esser auf die Stelle De paen. c. 10: „Wenn wir etwas den Augen der Menschen entzogen haben, werden wir es darum auch vor Gott verbergen? Wird die Meinung der Menschen dem Wissen Gottes so gleichgestellt? Oder ist es besser, im stillen verdammt, als öffentlich freigesprochen zu werden (an melius est damnatum latere quam palam absolvi)?“ Aber beweisend ist auch diese Stelle im Sinne Essers nicht; denn der Gedanke des letzten Satzes ist: „Ist es besser zu schweigen und dann verdammt zu werden, als die Sünde zu bekennen und dann von ihr freigesprochen zu werden?“ Diese Freisprechung könnte so gemeint sein, daß sie durch Gott allein und nicht auch durch die Kirche erfolgt; da der Verdammende Gott ist, so liegt sogar die Auffassung nahe, daß er auch der Freisprechende ist².

6. In seiner späteren Schrift *De pudicitia* streitet Tertullian (c. 21) der Kirche geradezu die Gewalt ab, von den drei Kapitalsünden loszusprechen³. Diese Gewalt, sagt er, habe nur Gott, gegen den diese Sünden direkt gerichtet seien⁴; im Namen Gottes werde sie ausgeübt von

¹ Katholik 1907, II 302 f. Ebenso Stufner in Zeitschr. f. kath. Theol. 1908, 31.

² Loofs (Leitfaden⁴ 207) übersetzt die Worte palam absolvi: „als von Gott Absolvierter offenbar werden“, fügt aber bei, sie setzten die kirchliche Absolution voraus; davon kann ich mich nicht überzeugen.

³ Das hat Esser im Katholik (1907, II 189 ff) gegen Batiffol bewiesen, der (Études d'hist. I³ 96) behauptet hatte: La réserve des trois péchés soi-disant irrémissibles était une création juridique de l'église et avait été posée pour des motifs de discipline et comme une sauvegarde des mœurs.

⁴ Tertullian (de pud. c. 21, p. 270, 30) und Cyprian teilen die Sünden in peccata in deum und peccata in fratrem; zu den ersteren gehören zu-

den „Geistträgern“, d. h. von den Aposteln und Propheten, sie stehe aber nicht der Kirche als solcher, d. h. den Bischöfen, zu¹.

Der tiefste Grund für die kirchliche Unvergebarkeit der Todsünden liegt nach der Ansicht Essers für Tertullian darin, daß Gott diesen Sündern nur ausnahmsweise verzeihen will. Esser sagt²: „Das steht dem Tertullian fest, wenn Gott eine Vergebung zuteil werden läßt, so ist der Sünder auch mit der Kirche versöhnt, und die spiritalen sind die Organe, welche diese Versöhnung der Gemeinde kundtun, damit diese die göttliche Tat durch Gewährung der vollen Kirchengemeinschaft anerkenne. Eine Vergebung der Sünde vor Gott, die nicht auch die Gemeinschaft mit der Kirche nach sich zieht, kennt Tertullian nicht.“ Aber darin geht Esser doch zu weit. Gewiß sucht Tertullian in seiner Schrift *De pudicitia* alles auszuräumen, was die Katholiken zum Beweise der Barmherzigkeit Gottes gegen gefallene Gläubige vorbrachten. So läßt er (c. 7—9) die Parabeln vom Schaf, von der Drachme und vom verlorenen Sohne nur von den noch nicht getauften Sündern gelten; er teilt auch (c. 2) die Sünden in vergebbare und unvergebbare und sagt von den letzteren, man solle wegen 1 Jo 5, 16 ihretwegen nicht zu Gott beten, denn dieser habe nur Strafe und Verdammnis für sie. Ja er sagt sogar: „Für diese (die Todsünder) wird Christus fürderhin nicht mehr Fürbitte einlegen.“ Aber es gibt auch andere Stellen; z. B. c. 19 (p. 261, 25) heißt es, daß man für leichtere nach der Taufe begangene Sünden Verzeihung vom Bischof erlangen kann, für die größeren

nächst Idololatrie und Blasphemie, dann aber auch Mord und Unzucht, weil diese gegen den Leib des Menschen, der ein Tempel Gottes ist, gerichtet sind.

¹ De pud. c. 21 (p. 271, 8): *Ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum.*

² Katholik 1907, II 195.

und unvergebbar von Gott allein. Ich glaube deshalb, daß Stufler das Richtige getroffen hat, wenn er die Behauptung Essers in folgender Weise modifiziert¹: „Der Widerspruch verschwindet, wenn man folgendes beachtet: Tertullian redet allerdings an sehr vielen Stellen so, als ob Gott den Todsündern überhaupt nicht verzeihen wolle; aber dabei hat er immer nur jene Verzeihung im Auge, die schon in diesem Leben eintritt; daß dem reuigen Sünder nach dem Tode die Gnade Gottes zuteil werde, lehrt er an mehreren Stellen ganz bestimmt.“ Aber auch Stufler ist wie Esser überzeugt, daß nach der Auffassung Tertullians die kirchliche Rekonziliation mit der göttlichen Verzeihung sich deckt, daß „von einem Rechte der Kirche, gewisse Sünden Gott zu reservieren, weder die Katholiken noch Tertullian eine Ahnung“ haben². Gegen diese Ansicht spricht, wie mir scheint, deutlich De pud. c. 3. Hier legt Tertullian dar, die Buße sei nicht unnütz, wenn sie auch keine kirchliche Verzeihung erwirke; „denn dem Herrn anheimgegeben und vorgelegt, wird diese Buße um so eher Verzeihung erlangen, gerade darum, weil sie dieselbe bloß von Gott erfleht, weil sie nicht glaubt, daß die menschliche Versöhnung ausreiche, und weil sie lieber vor der Kirche Beschämung erdulden will, als die Gemeinschaft mit ihr besitzen. . . . Und wenn sie hienieden auch die Versöhnung nicht einerntet, so sät sie dieselbe doch aus vor dem Herrn“. Darin aber hat Esser sicher recht, daß Tertullian die unnatürlichen Laster von jeder göttlichen und menschlichen Verzeihung und darum auch von der kirchlichen Buße völlig ausschließt³.

¹ Zeitschr. f. kath. Theol. 1908, 12.

² Ebd. 16 21.

³ De pud. c. 4 (p. 225, 31): Reliquas autem libidinum furias impias in corpora et in sexus ultra iura naturae non modo limine, verum omni ecclesiae tecto submovemus, quia non sunt delicta, sed monstra. Vgl. auch c. 13 (p. 214, 16 ff).

7. Das Edikt des Papstes Kallist hatte die Wirkung, daß Ehebrecher und Hurer bald allgemein in der Kirche nach geleisteter Buße die Lossprechung erhielten. Zur Zeit der decischen Verfolgung begannen die Bußstreitigkeiten im Abendland von neuem und führten in Rom wieder zu einem Schisma und zur Aufstellung eines Gegenpapstes (Novatian). Es handelte sich diesmal um die Sünde des Abfalles vom Glauben. Die Verfolgung übertraf an Ausdehnung und Härte alle früheren weit; viele Christen wurden wankend und opferten den Göttern. Der erste Sturm der Verfolgung ging aber rasch vorüber, und nun wandten sich die meisten der Gefallenen an die Bekenner und Priester mit der Bitte um Wiedenzulassung zur Kirche. Die Frage wurde nach langen Verhandlungen im Jahre 251 auf Synoden zu Rom und Karthago entschieden. Die Bedeutung dieser Synodalbeschlüsse hat jetzt Stufier in einer langen Abhandlung untersucht¹ und ist dabei zu Resultaten gekommen, die von der früheren Auffassung stark abweichen. Ich kann mich aber in der Hauptsache seinem Urteile nicht anschließen.

Bisher nahm man gewöhnlich mit Funk² an, daß auf dem afrikanischen Konzil 251 denen, die sich bloß einen Opferschein verschafft hatten (libellatici), nach Prüfung der Fälle schon im Leben, denen aber, die wirklich geopfert hatten (sacrificati), erst auf dem Sterbebette die Rekonziliation gewährt werden solle. Stufier aber interpretiert den Beschluß so, daß die libellatici sofort, die sacrificati aber nach längerer oder kürzerer Bußzeit, jedenfalls aber am Ende ihres Lebens Verzeihung finden sollten. Im ersteren Punkte hat er recht³, aber nicht im zweiten; denn in Wahrheit beschloß das Konzil,

¹ Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung, in der Zeitschr. f. kath. Theologie 1907, 577—618.

² Kirchengesch. Abhandl. I 161 f.

³ Das „interim“ bei Cypr. ep. 55, 17 bedeutet „jetzt“.

daß die *sacrificati* erst auf dem Sterbebette von der Kirche losgesprochen werden sollten. Das sagt Cyprian ausdrücklich (ep. 55, 17): „Man beschloß nach Prüfung der Einzelfälle, daß die *libellatici* sofort zugelassen werden sollten, den *sacrificati* am Ende (in exitu) zu Hilfe gekommen werden solle.“¹ Ich wüßte nicht, welchen andern Sinn das „in exitu“ haben könnte, als den oben angegebenen. Andere Stellen sagen dasselbe²; überall, wo der Beschluß mitgeteilt wird, ist beigelegt, daß die wirklich Gefallenen im Angesichte des Todes Vergebung finden sollten. Stufler beruft sich auf Ep. 56, wo Cyprian eine dreijährige Bußzeit für hinreichend hält. Aber gerade dieser Brief spricht sehr gegen seine Meinung; denn es handelt sich um einen ganz eigenartigen Fall: Jemand ist nach standhaftem Bekenntnis schließlich zum Wanken gekommen, er ist, wie Cyprian erklärt, nicht aus Leichtsinn gefallen, sondern gleichsam in der Schlacht verwundet worden und dann aus Schwäche zusammengebrochen; der Bischof erklärt ferner, er wolle die Angelegenheit noch mit andern Bischöfen besprechen, damit seine Entscheidung auch durch ihr Ansehen

¹ Placuit examinatis causis singulorum, libellaticos interim admitti, sacrificatis in exitu subveniri. Das „*examinatis causis singulorum*“ bezieht sich auf die Unterscheidung der *libellatici* und *sacrificati*; denn daß man zwischen diesen zwei Arten der Gefallenen einen Unterschied gemacht hatte, machten viele der Synode zum Vorwurfe (ep. 55, 13 14).

² Ep. 55, 13: *Nemo hoc debet in sacerdotibus criminari, cum semel placuerit fratribus in periculo subveniri.* Ep. 56, 2: *Nam cum in concilio placuerit, paenitentiam agentibus in infirmitatis periculo subveniri et pacem dari usw.* Ep. 57, 1: *... agerent diu paenitentiam plenam, et si periculum infirmitatis urgeret, pacem sub ictu mortis acciperent.* Nicht so leicht versteht man Ep. 55, 6: *... traheretur diu paenitentia et rogaretur dolenter paterna clementia et examinarentur causae et voluntates et necessitates singulorum, secundum quod libello continetur, quem ad te pervenisse confido, ubi singula placitorum capita conscripta sunt.* Es war also auf der Synode doch zwischen den einzelnen Sündern unterschieden worden; ich nehme an, daß dabei für die einzelnen die Art der Bußleistung festgesetzt wurde.

gestützt werde; offenbar ist also diese Entscheidung eine Milderung gegenüber dem Synodalbeschuß vom Jahre 251.

Gleichzeitig mit diesem Konzil zu Karthago wurde auch in Rom von dem neugewählten Papste Kornelius eine Synode gehalten. Über diese haben wir aber nur die Nachricht bei Eusebius (h. e. VI 43), daß man beschloß, „die Gefallenen zu heilen mit den Heilmitteln der Buße“. Wie lang die Buße bei den einzelnen dauern sollte, wissen wir nicht; da aber Cyprian erklärt¹, Kornelius und seine Mitbischöfe hätten in gleichem Ernste und in heilsamer Mäßigung mit ihm übereingestimmt, so wird man sagen können, daß die römischen Beschlüsse denen von Karthago im allgemeinen entsprachen.

Die Hauptfrage für uns ist nun diese: Bedeuten die Beschlüsse der Synoden zu Rom und Karthago im Jahre 251 eine Neuerung auf dem Gebiete der Bußdisziplin? Batiffol², Funk³ und Harnack⁴ beantworten diese Frage mit Ja, Stufler⁵ mit einem entschiedenen Nein; auf einer mittleren Linie steht Loofs⁶. Die Beweise, welche Stufler für seine Ansicht beibringt, sind vornehmlich allgemeiner Natur, nämlich: Die Gefallenen in Karthago zeigen keine Spur von Verzweiflung, sie eilen sofort zu den Bekennern und den Priestern, und keiner von diesen bringt ihnen in Erinnerung, daß sie für immer der Kirchengemeinschaft verlustig sind; auch Cyprian und der römische Klerus sagen nirgendwo, daß das Verlangen der Gefallenen nach Rekonziliation der bisherigen Praxis widerspricht, sie betrachten es, so sagt Stufler (S. 596), als selbstverständlich, daß man den Gefallenen zu Hilfe kommen

¹ Ep. 55, 6. ² Études d'hist. I³ 111 ff.

³ Kirchengesch. Abhandl. I 159.

⁴ Art. „Novatian“ in der Realenzykl. für prot. Theol. XIV 229 ff.

⁵ Die Behandlung der Gefallenen usw. (Zeitschr. f. kath. Theol. 1907, 589 ff).

⁶ Leitf. der Dogmengesch. ⁴ 208.

müsse¹; auch von Novatian wird uns nicht berichtet, daß er und seine Anhänger sich auf die alte Bußdisziplin berufen haben.

Aber das ist, wie das Folgende zeigen wird, nur teilweise richtig. Die Beschlüsse von 251 müssen wenigstens in Karthago gegenüber der früheren Praxis eine Milderung gewesen sein, eine Neuerung, zu der das Beispiel Roms als Vorbild gedient zu haben scheint. In Rom nämlich wurde die Praxis, den Abtrünnigen vor dem Tode den Kirchenfrieden zu geben, schon gehandhabt, ehe man sich in Karthago dazu entschloß. Das zeigt deutlich ein Brief des römischen Klerus an den von Karthago aus dem Anfang der Verfolgung; hier heißt es nämlich²: „Die (Gefallenen) haben wir von uns ausgeschieden, aber nicht aufgegeben, sondern wir haben sie ermahnt und ermahnen sie noch, Buße zu tun, ob sie Verzeihung erlangen können von dem, der sie gewähren kann, damit sie nicht, wenn sie von uns im Stiche gelassen werden, verkommen. Ihr seht also, Brüder, daß auch ihr darauf hinarbeiten müßt, daß die Gefallenen infolge eurer Ermahnung ihren Sinn ändern, und wenn sie wieder ergriffen werden, Bekenntnis ablegen, damit sie ihre frühere Verirrung gutmachen können, und auf das andere, das euch obliegt, das wir auch hier beigefügt haben: wenn etwa die, welche in diese Versuchung

¹ Funk meint (a. a. O. 160), an einer Stelle lasse der römische Klerus „deutlich den Unterschied zwischen der alten und der neuen, zwischen der überlieferten und der von den Klerikern erst angeordneten Praxis erkennen“. Die Stelle lautet (Cypr. ep. 30, 8): Ante constitutionem episcopi nihil innovandum putavimus, sed lapsorum curam mediocriter temperandam esse credidimus. Funk übersetzt die letzten Worte so: „Wir haben geglaubt, eine kleine Milderung in der Behandlung der Gefallenen eintreten lassen zu sollen.“ Aber diese Übersetzung ist falsch, wie Stuffer (a. a. O. 597 f) nachgewiesen hat; es muß heißen: „Wir haben geglaubt, die Sorge für die Gefallenen mit Mäßigung treffen zu müssen“, d. h. so, daß die Mitte gehalten wird zwischen zu strenger und zu laxer Praxis.

² Cypr. ep. 8, 2—3.

gefallen sind, von einer Krankheit befallen werden und dann für ihre Tat Buße tun und die Gemeinschaft verlangen, muß ihnen jedenfalls zu Hilfe gekommen werden.“ Ob diese Milde gegen die Gefallenen damals erst in Rom zur Anwendung kam oder schon von früher her bestand, ist nicht zu erkennen; man kann wohl annehmen, daß wegen der vorhergehenden langen Friedenszeit die Frage jetzt als eine ganz neue an die Gemeinde herantrat. Stufler will sogar beweisen (S. 599 ff), daß man damals in Rom auch außerhalb der Todesgefahr die Gefallenen wieder in die Kirche aufnahm; er folgert das aus dem Schluß von ep. 30, wo die römischen Kleriker sagen, man müsse sich hüten, daß die Büsser nicht „unsere gleichsam harte Grausamkeit anklagen“. Aber diese Äußerung ist zu allgemein, als daß man Schlüsse daraus ziehen könnte; außerdem spricht das Vorhergehende (ep. 30, 8) ganz deutlich gegen Stuflers Behauptung.

Daß das Beispiel Roms in der Gefallenenfrage auf Cyprian Eindruck gemacht hat, sagt er selbst¹. Er konnte sich aber anfangs nur dazu entschließen, denjenigen Gefallenen, die von Märtyrern Friedensbriefe erhalten hatten, in Todesgefahr die Absolution geben zu lassen, und deswegen entschuldigt er sich sogar vor dem römischen Klerus². Er sagt, er habe dabei nicht blindlings gehandelt, sondern habe geglaubt, den Märtyrern Ehre erweisen und Unruhestiftern zuvorkommen zu müssen; auch habe er kein Gesetz gegeben oder sich verwegen (*temere*) an die Spitze gestellt, sondern aus wichtigen Gründen gehandelt. Das verrät schon deutlich genug, daß man früher anders gewohnt gewesen war.

¹ Ep. 20, 3: (cum) praeterea vestra scripta legissem, quae ad clerum nostrum per Crementium hypodiaconum nuper feceratis . . . , standum putavi et cum vestra sententia, ne actus noster, qui adunatus esse et consentire circa omnia debet, in aliquo discreparet.

² Ebd.

Solange die Verfolgung anhielt, ging Cyprian auch nicht weiter. Erst als er im Jahre 251 nach Karthago zurückgekehrt war, beschloß er mit der schon genannten Synode, die Libellatiker sofort aufzunehmen und den Gefallenen auch ohne Friedensbriefe von Märtyrern in Lebensgefahr die Losprechung erteilen zu lassen. Betrachtet man aber die Briefe 55 und 57, in denen er hierüber berichtet, so sieht man, daß er sich die größte Mühe gibt, diese Milde zu entschuldigen. Das hat Stufler nicht beachtet. In diesen Briefen bemerkt Cyprian wiederholt, er müsse verhüten, daß die Abgefallenen in ihrer Verzweiflung, wenn man ihnen die Kirche ganz verschließe, zu den Heiden, Häretikern oder Schismatikern übergehen und die Werke dieser Welt tun¹. Man müsse nicht bloß, wie die Stoiker, für die Gesunden, sondern auch für die Kranken sorgen, die Gefallenen aber seien nicht tot, sondern krank². Dann stellt er eine Menge Bibelstellen zusammen³, in denen zur Buße gemahnt und die Güte Gottes gepriesen wird. Endlich sagt er⁴: „Es war doch nicht recht, und die väterliche Liebe und Güte Gottes erlaubten es nicht, daß die Kirche den Anklopfenden verschlossen und den Leidenden und Flehenden das Hilfsmittel heilsamer Hoffnung vorenthalten werde, so daß die, welche aus dem Leben scheiden, ohne Kirchengemeinschaft und Frieden zum Herrn entlassen werden, da er doch den Auftrag gegeben und die Bestimmung getroffen hat, daß das auf Erden Gebundene auch im Himmel gebunden sei, und daß dort gelöst werden könne, was hier zuerst in der Kirche gelöst wird.“ Die Milde, die Cyprian an diesen Stellen entschuldigt, bestand darin, daß man den Sterbenden die Absolution erteilte; sie muß also vielen als zu weit gehend erschienen, mithin, wenigstens in ihrer Allgemeinheit, neu gewesen sein. Nachdem

¹ Ep. 55, 5 16.² Ep. 55, 16.³ Ep. 55, 22—23.⁴ Ep. 57, 1.

man aber einmal diesen ersten Schritt zu einer milderen Behandlung der Gefallenen gemacht hatte, kam man rasch weiter; schon im folgenden Jahre (252) beschloß eine karthagische Synode, allen Büßern wegen einer bevorstehenden Verfolgung sofort die Kirchengemeinschaft zu gewähren¹.

8. Demgemäß war die Behandlung der Kapitalsünder in den ersten Jahrhunderten der Kirche im Abendland folgende:

Im 2. Jahrhundert vertrat Hermas den strengen Standpunkt, daß Kapitalsünder nach der Taufe keine Vergebung mehr erlangen können; er sagt aber selbst, daß nur „einige“ so lehren, und sieht sich zu dem Zugeständnis genötigt, daß für die Gegenwart eine einmalige Verzeihung gewährt werden solle. Justin und Irenäus sagen, daß alle Sünder Verzeihung erhalten können. Auch Tertullian stellt in seiner Schrift *De paenitentia* allen Sündern Verzeihung, den Kapitalsündern allerdings nur für einmal, in Aussicht. Doch ist es nicht ausgemacht, daß an all diesen Stellen auch von kirchlicher Absolution die Rede ist; man kann auch an die bloße Verzeihung bei Gott denken.

Von großer Bedeutung wurde für die abendländische Kirche das Edikt des Papstes Kallist vom Jahre 220. Dieses war Mitursache für das Schisma des Hippolyt, der in seinen „*Philosophumena*“ (IX 12) unter andern Vorwürfen, die er dem Kallist macht, sagt: „Er (Kallist) beschloß zuerst (*πρῶτος*), die Unzuchtssünden den Menschen zu vergeben, indem er erklärte, er lasse allen die Sünden nach.“² Man hat in diesen Worten einen der stärksten Beweise dafür gefunden, daß vor Hippolyt die Unzuchtssünden keine Vergebung in der Kirche fanden³. Esser suchte früher die Beweiskraft dieser Stelle durch eine Analyse der Schrift

¹ Ep. 57.

² . . . καὶ πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας.

³ So zuletzt Funk in der Theol. Quartalschr. 1906, 562.

Tertullians *De pudicitia* zu erschüttern und meinte, sie verdiene „ebensowenig Glauben wie die andern gehässigen Anklagen, die Hippolyt gegen Kallist erhebt“¹. Funk² lehnte das ab, akzeptierte aber eine Erklärung, die Esser von dem zweiten Teile der Stelle (λέγων πᾶσιν usw.) gab: Hippolyt wolle nämlich hier sagen, daß Kallist für die Kirche die Gewalt in Anspruch nehme, von allen Sünden ohne Ausnahme loszusprechen. In seinem letzten Aufsatz³ hat nun Esser für die Erklärung der Hippolytstelle eine ganz neue Grundlage geschaffen, die mir die richtige zu sein scheint; nach dieser Erklärung verliert dann allerdings diese Stelle viel von ihrem Werte für das Verständnis des Bußedikts des Kallist. Esser sagt, man müsse den Zusammenhang jener Worte Hippolyts beachten. Hippolyt behauptet nämlich im folgenden, Kallist nehme jeden, auch die verworfensten Subjekte, in seine „Schule“ auf und berufe sich dafür auf das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen und auf die reinen und unreinen Tiere, die in Noes Arche waren. Da begreift man, wie Hippolyt von Kallist sagen kann: „indem er erklärte, er vergebe allen die Sünden“; man begreift auch das: „er beschloß zuerst, die Unzuchtssünden zu vergeben“; dieser Satz bezieht sich nämlich wenig oder gar nicht auf das Edikt des Kallist über die Unzuchtssünder, sondern auf seine laxen Praxis, nach der er — das zeigen die bei Hippolyt angegebenen Beispiele — gerade gegen die Fleischessünden äußerst nachsichtig verfuhr.

Abtrünnige und Mörder fanden zur Zeit Tertullians in der abendländischen Kirche durchgängig noch keine Verzeihung. Denn dieser wirft an mehreren Stellen der Schrift *De pudicitia* dem Papst Kallist vor, es sei inkonsequent, daß er die Unzuchtssünden vergebe, während die Gemeinden Götzendiener und Mörder von der Rekon-

¹ Die Bußschriften Tertullians 28

² A. a. O. 565.

³ Katholik 1908, I 107 ff.

ziliation ausschließen¹; diese Sünden seien doch von derselben Art wie die Unzucht, da sie alle unmittelbar gegen Gott gerichtet seien. Ich muß Funk² vollständig darin bestimmen, daß nach diesen Stellen „die Idololatrien und Mörder damals, vor und nach dem Edikt, wenn sie auch zur Buße zugelassen wurden, für immer von der eigentlichen Kirchengemeinschaft ausgeschlossen waren“. Was Esser dagegen vorbringt, ist nicht entscheidend. Er beruft sich auf die unehrliche Kampfesweise Tertullians und auf andere Stellen der Schrift *De pudicitia*, die aber nur im allgemeinen besagen, daß die Großkirche gegen die montanistische Strenge Front machte. Er beruft sich ferner auf Briefe des römischen Klerus aus der Zeit Cyprians, welche die Vergebung der Sünde der Idololatrie in Rom für diese Zeit bezeugen, aus denen aber für die Zeit des Kallist nichts Sicheres gefolgert werden kann. Die Briefe Cyprians zeigen im Gegenteil, wie oben ausgeführt wurde (S. 123), daß die Praxis, solche Sünden zu vergeben, um die Zeit von 250 als eine noch ungewohnte Milde galt, der viele widerstrebten. Nur das kann man Esser zugestehen, daß aus den Äußerungen Tertullians über die Idololatrien und Mörder sich nicht ergibt, daß zu dessen Zeit allgemein in der Kirche diesen Sündern die Rekonziliation versagt wurde; aber in Afrika und Rom muß sie damals verweigert worden sein, wie sehr auch Esser und Stufler es gerade für Rom leugnen wollen. Ich kann in diesem Punkte bei Tertullian weder Irrtum noch absichtliche Täuschung annehmen³. Seine Äuße-

¹ Tertullian sagt das an vier Stellen, nämlich c. 5, 9, 12, 22. So heißt es c. 12 (p. 242, 26): *Neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur*; ferner c. 22 (p. 272, 29): *Quaecumque ratio moeche et fornicatori pacem ecclesiasticam reddit, eadem debet et homicidae et idololatrae paenitentibus subvenire, certe negatori et utique illi, quem in proelio confessionis tormentis conluctatum saevitia deiecit*.

² Theol. Quartalschr. 1906, 558.

³ Stufler (Zeitschr. f. kath. Theol. 1908, 36 ff) will beweisen, Tertullian täusche in diesem Punkte (hinsichtlich der Idololatrien und

rungen entsprechen auch ganz und gar dem Eindruck, den wir oben aus den Briefen Cyprians empfangen haben.

Erst in den Wirren der decischen Verfolgung erlangten auch die vom Glauben Abgefallenen Verzeihung, zuerst in Rom, dann auch in Karthago, jedoch an beiden Orten zunächst nur auf dem Sterbebette. Der Briefwechsel zwischen Rom und Karthago in jener Zeit, namentlich Brief 55 des Cyprian, macht es durchaus wahrscheinlich, daß die Erteilung der Kommunion an Abgefallene auf dem Sterbebette als eine Milderung gegenüber der früheren Praxis empfunden wurde. Auch diese neue Milderung der Bußdisziplin wirkte wieder in Rom mit zur Entstehung eines Schismas; denn der Hauptvorwurf, den Novatian dem Papste Kornelius machte, war die den Abgefallenen gewährte Rekonziliation. Am unnachsichtigsten gegen schwere Sünder war man in Spanien; das Konzil von Elvira (um 300) schließt 18 Klassen von Sündern, unter ihnen auch Abgefallene und Unzüchtige, von jeder kirchlichen Rekonziliation, sogar auf dem Sterbebette, aus.

9. Aus der orientalischen Kirche hören wir wenig von Bußstreitigkeiten und von Verweigerung der kirchlichen Absolution. Der

Mörder) absichtlich, da in Rom niemals die Kapitalsünder für immer aus der Kirche ausgeschlossen worden seien. Esser (Katholik 1908, I 103 A. 2) sagt sogar, um den Gedanken an Rom aus der Angabe Tertullians über die Idololatrien und Mörder für alle Fälle auszuschalten: „Es erheben sich gewichtige Bedenken gegen die gewöhnliche Ansicht, nach der die scharf pointierten und persönlich zuge-spitzten Angriffe in *De pudicitia* gegen den römischen Bischof gerichtet sein sollen. . . . Nichts verbietet es, in dem persönlich angeredeten und angegriffenen, mit *benedictus papa* und *apostolice* bezeichneten Bischof an den Bischof von Karthago zu denken.“ Ich kann diesen Gedanken nicht teilen; abgesehen von allem andern wird er durch *De pudicitia* c. 21 unmöglich gemacht. Auch der Erklärung, die Esser (Katholik 1902, II 193 ff) von diesem c. 21, insbesondere von den Worten „*id est ad omnem ecclesiam Petro propinquam*“ gegeben hat, muß ich widersprechen.

einzigste Orientale, der die Unvergebbarkelt der Kapital-sünden behauptet, ist Origenes; er sagt¹: „Es gibt einige, die, ich weiß nicht wie, sich herausnehmen, was die priesterliche Gewalt (*ιερατικὴ τῆς*) übersteigt, wohl deshalb, weil sie auch von priesterlicher Wissenschaft nichts verstehen; sie rühmen sich, daß sie auch Götzen-dienst vergeben, Sünden des Ehebruchs und der Hurerei nachlassen können, als ob durch ihr Gebet über solche Verbrecher auch die Todsünde gelöst werden könne.“² Origenes spricht also der Kirche sogar die Gewalt ab, Todsünden zu vergeben. Jüngst haben allerdings d'Alès³ und Stufler⁴ die Stelle so erklärt, als wenn Origenes nur bestreiten wolle, daß die Bischöfe durch ihr Gebet allein, ohne vorausgegangene Bußleistung, Sünden vergeben könnten. Aber diese Erklärung muß ich aufs entschiedenste ablehnen, und zwar wegen des Zusammenhanges der Stelle. Origenes hat nämlich vorher (c. 28) folgende Gedanken entwickelt: Die Apostel haben von Christus den Heiligen Geist erhalten („Empfanget den Heiligen Geist“: Jo 20, 22), damit sie mit Verstand nachlassen, was Gott nachläßt, und die unheilbaren Sünden (*τὰ ἀνίατα τῶν ἁμαρτημάτων*) behalten. Auch die Priester des Alten Bundes haben nur für gewisse Sünden behufs ihrer Vergebung Opfer dargebracht, nicht aber für Mord, Ehebruch und andere schwere Sünden. So wußten denn auch die Apostel, vom Heiligen Geist belehrt, für welche Sünden geopfert werden soll und für welche nicht. Dann erzählt Origenes, auch Heli habe zu seinen Söhnen Ophni und Phinees gesagt: „Wenn ein Mensch gegen einen Menschen

¹ De oratione 28.

² ὡς διὰ τῆς ἐσχῆς αὐτῶν περὶ τῶν ταῦτα τετολημχότων λυομένης καὶ τῆς πρὸς θάνατον ἁμαρτίας.

³ La théologie d'Hippolyte (1906) 44 ff.

⁴ Die Sündenvergebung bei Origenes, in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1907, 193 ff.

sündigt, wird man für ihn beten; wenn er aber gegen den Herrn sündigt, wer wird dann für ihn beten?“ Und Johannes sage (1 Jo 5, 16): „Es gibt eine Sünde zum Tode, nicht für diese, sage ich, soll man bitten.“ Origenes fährt nun mit den oben zitierten Worten fort: „Es gibt einige, die“ usw. Er kennt also unvergebbare Sünden und beruft sich für ihre Unvergebarkeit auf Stellen des Alten und Neuen Testaments; von solchen Sünden handelt auch die bestrittene Stelle. Wenn er hier sagt, durch das Gebet der Priester könnten diese Sünden nicht vergeben werden, so meint er die Rekonziliationsformel; diese hatte bekanntlich damals imprecatorischen Charakter, war also ein Gebet. Daß jene Priester meinten, sie könnten durch ihr Gebet allein, ohne Bußwerke des Sünders, die Sünden nachlassen, wie Stufler annimmt, wird von Origenes nicht gesagt.

Noch an einer andern Stelle¹ zeigt Origenes dieselbe Strenge, hier allerdings nur hinsichtlich der Sünde der Glaubensverleugnung. Er bespricht da den Fall des Petrus und bemerkt, Petrus habe für seine Sünde Verzeihung erhalten können, weil sie in der Nacht geschah; er sei nämlich damals noch nicht geheiligt gewesen durch das Blut Christi, und der Heilige Geist sei noch nicht unter den Menschen tätig gewesen. Das könne man aber von denen nicht sagen, die den christlichen Glauben schon haben; wenn solche abfallen, sei ihre Sünde in diesem und in jenem Leben unvergebar, für sie gebe es kein Sündopfer, sondern nur das schreckliche Gericht. Es handelt sich hier um die

¹ In Matth. comment. series nr. 114 (de la Rue III 913; Migne, P. gr. 13, 1762): Forsitan autem et omnes homines, quando denegant Iesum, ita ut peccatum denegationis eorum recipiat medicinam, ante galli cantum denegare eum videntur, nondum eis nato sole iustitiae, nec adpropinquante eis ortu ipsius; si autem post ortum huiusmodi solis ad animam volentes peccaverimus, postquam accepimus scientiam veritatis, iam non relinquitur nobis sacrificium pro peccato, sed terribile iudicium et zelus ignis, qui comesturus est inimicos . . . ita ut nec in hoc saeculo nec in futuro remissionem possimus accipere, si dei filium denegemus.

Sünde des Abfalls vom Glauben, nicht aber um die Sünde gegen den Heiligen Geist in unserem Sinn (d. h. um die Sünde der Unbußfertigkeit), wie Stufler (S. 226) die Stelle deuten will. Um zu beweisen, daß die Idololatrie unvergebbar sei, bezieht Origenes auf sie die Worte der Heiligen Schrift über die Sünde gegen den Heiligen Geist.

In andern Schriften aber, und zwar in solchen, die nach dem Jahre 244 entstanden sind, gesteht Origenes allen Sündern eine einmalige Kirchenbuße mit Rekonziliation zu. So schreibt er *Contra Celsum* III 50: „Die Christen beweinen solche, die in Unkeuschheit oder andere Sünden gefallen sind, als Tote, die verloren und Gott abgestorben sind. Wenn diese aber genügende Beweise einer aufrichtigen Sinnesänderung und ernstlichen Umkehr gegeben haben, so werden sie als Wiedererstandene wieder aufgenommen.“ Am meisten tritt der Verfasser der syrischen *Didaskalia*, der in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts schrieb, für die gnädige Behandlung reuiger Sünder ein und macht den Bischof dafür verantwortlich, wenn ein Sünder, der trotz seiner Reue nicht wieder aufgenommen wird, wegen dieser Härte den Heiden oder Häretikern sich zuwendet; Ehebruch und Abfall vom Glauben rechnet er ausdrücklich zu diesen vergebbaren Sünden¹.

Aus der Zeit um 200 und davor liegen aus der östlichen Kirche nur zwei Aussprüche über schwere Sünder vor. Bischof Dionysius von Korinth befahl², alle Sünder „aufzunehmen“, welcher Art auch ihre Sünde sei; und Klemens von Alexandrien sagt³, Gott habe

¹ Eine deutsche Übersetzung der *Didaskalia* edierten Achelis und Flemming (*Die syr. Didaskalia* [1904]). Die Aussprüche der *Didaskalia* über die Buße stellte Achelis (im Anhang zur Ausgabe S. 305—307) und noch besser Pet. Ant. Kirsch (*Zur Gesch. der kath. Beichte* [1902] 273—282) zusammen.

² Eus., H. e. IV 23.

³ Strom. II 13 (Migne, P. gr. 8, 995).

in seiner Barmherzigkeit denen, die nach Annahme des Glaubens fallen, eine Buße bewilligt. Eine kirchliche Rekonziliation läßt sich diesen beiden Stellen mit voller Sicherheit nicht entnehmen.

Das Material, welches uns die morgenländische Kirche hinsichtlich der Kapitalsünder an die Hand gibt, ist zu dürftig, als daß wir bestimmte Schlüsse daraus ziehen könnten. Im allgemeinen ergibt sich dasselbe Bild wie in der Westkirche; doch scheint man im Osten milder gewesen zu sein. P. A. Kirsch aber geht zu weit, wenn er behauptet¹: „Für alle drei Kategorien der Kapitalsünden gab es zu allen Zeiten in der morgenländischen Kirche wenigstens einmalige kirchliche Vergebung.“ Das läßt sich jedenfalls nicht beweisen; vielleicht war auch die Praxis im Morgenlande, ähnlich wie im Abendlande, nicht überall dieselbe.

Als die schlimmste aller Kapitalsünden scheint der Mord gegolten zu haben. Gregor der Wundertäter sagt in seinem kanonischen Briefe von den Mördern (can. 7): „Diese müssen sogar von den Hörenden ausgeschlossen werden, bis die Heiligen zusammentreten und Beschluß über sie fassen“; er schließt sie also ganz von der öffentlichen Buße aus, stellt aber eine Milderung in ihrer Behandlung in Aussicht. Die Synode zu Ancyra 314 bestimmte (can. 22), daß die Mörder erst auf dem Sterbebette die heilige Kommunion erhalten sollten. Da diese Synode im allgemeinen gegen früher milde verfährt, kann man annehmen, daß im 3. Jahrhundert die Behandlung der Mörder noch strenger war.

§ 8. Das öffentliche Bußwesen.

1. Die Leitung des gesamten Bußwesens der alten Kirche lag selbstverständlich in den Händen des Bischofs. Er entschied über die Zulassung zur Buße, bestimmte ihre

¹ A. a. O. 282.

Dauer und nahm schließlich die Rekonziliation des Sünders vor. Die Synode von Karthago 397 erklärte (can. 30): „Die Bußzeit soll von dem Bischof nach der Größe der Sünde bemessen werden. Die Priester dürfen ohne die Zustimmung des Bischofs keinen Pönitenten absolvieren, außer wenn der Bischof abwesend und ein Notfall vorhanden ist.“ Im Notfalle hatten damals auch Diakonen Absolutionsgewalt¹, wie es zeitweise auch im Mittelalter der Fall war²; doch erklärt der hl. Ambrosius³, daß die Binde- und Lösegewalt den Priestern allein übertragen sei.

Man hat früher gemeint, es habe in allen Diözesen ein Bußgericht gegeben, in welchem der Bischof über Bußangelegenheiten entschied, „umgeben von Priestern, Diakonen und auserwählten Laien“⁴. Allgemein kann aber diese Einrichtung nicht gewesen sein, da sie nur zweimal erwähnt wird, nämlich von Tertullian und in der Didaskalia; an beiden Stellen handelt es sich um eine Kommission, welche unter dem Vorsitze des Bischofs oder von Presbytern über Rechtsstreitigkeiten der Christen untereinander entschied und die Strafe des Ausschlusses aus der Gemeinde verhängen konnte⁵;

¹ Cyprian, Ep. 18, 1: ... vel si presbyter repertus non fuerit et urgere exitus coeperit, apud diaconum quoque exomologesin facere delicti sui possint, ut manu eis in paenitentiam imposita veniant ad dominum cum pace. Konzil von Elvira (can. 32): Apud presbyterum, si quis gravi lapsu in ruinam mortis inciderit, placuit agere paenitentiam non debere, sed potius apud episcopum; cogente tamen infirmitate necesse est presbyterum communionem (Kirchengemeinschaft?) praestare debere et diaconum, si ei iusserit sacerdos (Bischof).

² Synode von Rouen im Jahre 1231 (can. 34; Mansi 23, 218): Nullus diaconus eucharistiam det infirmis vel confessiones audiat ..., nisi cum sacerdos absens fuerit. Ähnlich die Synode von Canterbury 1236 (can. 12; ebd. 23, 420). Albert d. Gr. legt sogar den Laien für den Notfall sakramentale Absolutionsgewalt bei (in 4 dist. 17 art. 58): Absolutio illa sacramentalis est, ut est baptismus a laico datus, et laicus eo casu est veri ministri, i. e. sacerdotis, vicarius.

³ De paen. I 2, 7.

⁴ So Frank, Die Bußdisziplin (1867) 130 ff.

⁵ Tert., Ap. 39: Nam et iudicatur magno cum pondere, ut apud certos de dei conspectu, summumque futuri iudicii praeiudicium est, si

daß auch Laien daran teilnahmen, ist an keiner von diesen Stellen gesagt.

Die Funktionen des Bischofs hinsichtlich der Büsser waren im 4. Jahrhundert in vielen Gemeinden des Orients einem eigenen Priester übertragen, der deswegen Bußpriester (*προεσβύτερος ὁ ἐπὶ τῆς μετανόιας*) hieß. Wir wissen über diese Einrichtung nur durch Sokrates (h. e. V 19) und Sozomenus (h. e. VII 16), die auch berichten, daß dieselbe im Jahre 391 durch den Patriarchen Nektarius von Konstantinopel infolge eines Ärgernisses aufgehoben worden sei¹. Die Zeit der Entstehung dieses Amtes ist ganz unbekannt²; es kann auch nur in solchen Gemeinden bestanden haben, in denen keine Bußstationen eingeführt waren. Das Bekenntnis vor dem Bußpriester sollte an die Stelle der öffentlichen Anklage vor der Gemeinde treten. Der Bußpriester hatte Nachforschungen über geschehene Todsünden anzustellen, und man konnte Denunziationen bei ihm anbringen; beichtete man ihm freiwillig, so legte er die entsprechenden Bußwerke auf, überwachte ihre Ausführung und erteilte dann die Lossprechung. Dieser Priester war aber zugleich auch der gegebene Berater für jeden, der sich von Sünden bedrängt fühlte³. Daß das

quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegatur. Praesident probati quique seniores, honorem istum non pretio sed testimonio adepti. Eingehender handelt von diesem Gerichte die syrische Didaskalia c. 11 (Ausgabe von Achelis u. Flemming S. 60); vgl. Constitutiones apost. II 46 f.

¹ Ich habe über diese Aufhebung und die Funktionen des Bußpriesters gehandelt in meinen Jahrbüchern der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr. (1897) 537 ff. Noch eingehender spricht darüber Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt (1898) 246 ff.

² Sokrates läßt das Amt des Bußpriesters zur Zeit des novatianischen Schismas, also um 250, entstehen; Sozomenus führt es auf die apostolische Zeit zurück, und ihm folgt Funk (Kraus, Realenzykl. I 184); Loofs dagegen hält (Leitfaden⁴ 340) noch die Zeit von 250 für zu früh, weil die Einführung des Bußpriesters ein Aufgeben der öffentlichen Bußdisziplin für alle die Fälle bedeute, in denen kein öffentliches Ärgernis vorlag; das letztere halte auch ich für das Beste.

³ Dies bestreitet Hugo Koch im Historischen Jahrbuch 1900, 64.

Institut auch in Rom bestanden habe, nimmt Batiffol ohne Grund an¹.

2. Außer Irland und England² scheint die öffentliche Buße in der gesamten Kirche des Altertums in Übung gewesen zu sein. Diejenigen Sünden mußten öffentlich gebüßt werden, die auch öffentlich zu beichten waren; bei den andern konnte es geschehen. Welche Sünden öffentlich zu beichten waren, wird später (S. 156 ff) gezeigt werden. Wie aber war es, wenn diese sog. Kapital-sünden geheim begangen worden waren? Darüber wird gestritten. Morinus meinte³, auch in diesem Falle hätten sie öffentlich gebeichtet und gebüßt werden müssen; ihm schloß sich Steitz⁴ und in letzter Zeit P. A. Kirsch⁵ an, während Blötzer, allerdings mehr aus dogmatischen Gründen, in einer langen Abhandlung⁶ den gegenteiligen Standpunkt verfocht.

Es steht fest, daß wenigstens im 4. Jahrhundert sowohl im Orient als im Okzident die öffentliche Buße für geheim begangene Sünden nicht gefordert wurde. Im 5. Jahrhundert war diese Praxis so allgemein, daß die Forderung eines öffentlichen Bekenntnisses solcher Sünden damals als ein Verstoß „gegen die apostolische Regel“ bezeichnet werden konnte⁷. Dafür läßt sich eine Menge von Stellen beibringen. Der hl. Augustinus spricht sich so deutlich aus, daß auch Kirsch (S. 72) und Steitz (S. 91 ff) zugeben müssen, daß nachweislich unter ihm ein Wendepunkt eingetreten sei. Augustinus ermahnt⁸ den Tod-sünder, zu den Vorstehern zu kommen, durch welche die

¹ Études d'hist. I³ 200.

² Paenit. Theodori I c. 13 § 4 (bei Lea, A History II 74).

³ Commentarius historicus l. 5 c. 8—12.

⁴ Jahrbücher für deutsche Theologie 1863, 115 ff.

⁵ Zur Gesch. der kath. Beichte 71 ff.

⁶ Die geheimen Sünden in der altchristl. Bußdisziplin, in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1887, 483 ff u. 593 ff; vgl. besonders den Schluß S. 630.

⁷ Leo I., Ep. 168, 2.

⁸ Sermo 351, 9.

Schlüssel in der Kirche verwaltet werden, und sich von ihnen Buße geben zu lassen; dann fährt er fort: „Wenn aber seine Sünde nicht nur zu seinem eigenen schweren Unheile, sondern auch zum großen Ärgernis anderer diene und es dem Bischof zum Nutzen der Gemeinde zu gereichen scheint, dann weigere er sich nicht, vor den Augen vieler, ja sogar des ganzen Volkes, Buße zu tun, und füge nicht zu der tödlichen Wunde durch seine Scham auch noch eine Anschwellung.“ Sogar Mord und Ehebruch pflegte Augustinus, wenn er nur auf privatem Wege Kenntniss von ihnen erhielt, auch nur im geheimen den Beteiligten vorzuhalten, um sie zur Buße zu bewegen¹; sein Grundsatz war überhaupt: „Solche Sünden sind vor der Gesamtheit zu strafen, die öffentlich begangen wurden, solche aber im geheimen, die geheim begangen wurden.“²

Auf demselben Standpunkte wie der hl. Augustinus stand der ostsyrische Bischof Aphraates. In einer seiner Homilien, die in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts verfaßt sind³, handelt er über die Buße (S. 114 ff) und sagt: „Wer euch seine Wunden zeigt, dem gebt zur Heilung die Buße. Wer sich schämt, euch seinen Schmerz zu zeigen, den ermahnet, daß er ihn vor euch nicht verberge. Wer ihn euch aber offenbart, den stellt nicht bloß, damit nicht seinetwegen auch die Unschuldigen für schuldig gehalten werden von den Hassern und Feinden.“ Vom hl. Ambrosius bezeugt sein Diakon Paulinus⁴, er habe, wenn ihm jemand sein Vergehen beichtete, mit ihm geweint, aber nur mit Gott darüber gesprochen, bei dem er Fürbitte einlegte. Bischof Pacian von Barcelona (um 380) verlangte

¹ Sermo 82, 8, 11.

² Sermo 82, 7, 10: Ergo ipsa corripienda sunt coram omnibus, quae peccantur coram omnibus, ipsa corripienda sunt secretius, quae peccantur secretius.

³ Sie wurden deutsch übersetzt herausgegeben in den Texten und Untersuchungen III (1883), Hft 3—4.

⁴ Vita Ambrosii c. 39.

allerdings Bekenntnis und Buße auch für geheime Sünden¹; aber er lebte in Spanien, wo bekanntlich das Bußwesen besonders streng war, und vielleicht gibt er auch mehr einen Rat als ein Gebot. Daß mancher geheime Sünden auch im 4. und 5. Jahrhundert öffentlich beichtete und büßte, steht fest; aber gefordert war das nicht, wie aus Konzilsbeschlüssen jener Zeit erhellt. Das Konzil zu Neocäsarea (etwa im Jahre 314) sagt (can. 4): „Wenn jemand ein fremdes Weib begehrt, aber seinen Gedanken nicht in Tat umsetzt, der scheint von der Gnade bewahrt worden zu sein (*φαίνεται, ὅτι ὑπὸ τῆς χάριτος ἐρρούσθη*).“ Der Sinn dieses Kanons ist nach Hefele²: „Einem solchen, der bloß in Gedanken sündigte, soll keine äußerliche Buße auferlegt werden.“ Das Konzil zu Karthago 397 entschied (can. 30): „Ist ein Verbrechen öffentlich bekannt, so soll der Pönitent die Handauflegung vor der Apsis (d. h. öffentlich) erhalten.“

Aus dem 3. Jahrhundert werden zwei Stellen angeführt zum Beweise, daß damals auch für geheime Sünden ein öffentliches Bekenntnis und darum auch öffentliche Buße gefordert wurde; aber es handelt sich hier nur um einen dringenden Rat, nicht um ein striktes Gebot. In seiner Schrift *De lapsis* ermahnt Cyprian (c. 28) diejenigen Christen, welche an Abfall vom Glauben gedacht, den Gedanken aber nicht ausgeführt hatten, sie möchten diese Sünde den Priestern beichten und sie um heilende Buße bitten; ihre Schuld sei zwar geringer, sie werde aber größer, wenn sie ungesühnt bleibe. Die andere Stelle steht bei Origenes³. Dieser knüpft an Lv 5, 5 an („Wenn jemand etwas von diesen Dingen getan hat, soll er seine Sünde bekennen“ LXX) und sagt: „Es liegt ein wunderbares Geheimnis darin, daß er uns befiehlt, die Sünde zu bekennen. Denn auf jede Weise ist auszusprechen und bekannt zu machen alles, was wir tun.

¹ Paraenesis ad paenitentiam c. 5 u. 8 (Migne, P. lat. 13, 1084 u. 1086).

² Konziliengesch. I 246.

³ In Lev. hom. III 4 (de la Rue II 196).

Wenn wir etwas im geheimen tun, wenn wir in der Rede allein oder sogar nur in Gedanken etwas begangen haben, das alles muß veröffentlicht, das alles muß bekannt werden.“ Daß das nur geraten, nicht geboten war, zeigt ein anderer Ausspruch des Origenes¹; er rät hier, sich sorgfältig umzusehen, wem man seine Sünde bekenne, und fährt fort: „Wenn er sieht, daß deine Krankheit von der Art sei, daß sie in der Versammlung der ganzen Gemeinde bekannt gemacht und geheilt werden müsse, damit andere dadurch erbaut und du selbst geheilt werden kannst, so tu das mit vieler Überlegung und nach dem Rate eines hinlänglich erfahrenen Arztes.“

Ein strenges Gebot, geheime Sünden öffentlich zu bekennen und zu büßen, scheint demnach niemals in der Kirche bestanden zu haben. Es hätte auch die größten Unannehmlichkeiten im Gefolge gehabt. Solche deutet der hl. Basilius an²: „Ehebrecherinnen, die aus Frömmigkeit ihre Sünde bekennen oder sonstwie überführt werden, sollen nach Weisung der Väter nicht öffentlich bekannt gemacht werden, damit wir nicht ihre Todesstrafe verschulden.“

3. Der geringste Grad der öffentlichen Buße war die Ausschließung vom eucharistischen Gottesdienste oder doch von der Kommunion; sie blieb zu allen Zeiten ein Hauptbestandteil der Buße³. Da auch manche von den Gläubigen aus freiem Antriebe zeitweise dem Tische des Herrn fernblieben, so war durch eine solche Ausschließung der Ruf des Betreffenden nicht gefährdet. Im übrigen bestand die Buße in Gebet, Fasten und mannigfacher Enthaltung; man mußte ferner die Priester, die Armen und Witwen anflehen; auch war das Baden verboten. „Selbst in

¹ In ps. 37 hom. 2, 5 (de la Rue II 688).

² Epist. canonica 2 can. 34 (Migne, P. gr. 32, 727).

³ Aug., Sermo 351, 4, 7 u. 352, 3, 8.

Betreff der Kleidung“, schreibt Tertullian¹, „und der Lebensweise gebietet sie, in Sack und Asche zu liegen, den Körper durch vernachlässigte Sauberkeit zu verunstalten, . . . im übrigen als Speise und Trank nur Ungewürztes zu genießen, natürlich nicht des Gaumens wegen, sondern um das Leben zu fristen, häufig die Gebete noch durch Fasten zu verstärken, zu seufzen, zu weinen, zum Herrn zu schreien Tag und Nacht, vor den Priestern niederzufallen, den Lieblingen Gottes (*caris dei*) die Knie zu umfassen und allen Mitbrüdern die Unterstützung unseres Anliegens anzuempfehlen.“ Änderung der Kleidung und Abscheren der Haare war den Bückern nur im Abendlande zur Pflicht gemacht²; hier durften sie im 4. bis 5. Jahrhundert auch keine weltlichen Geschäfte betreiben und mußten den ehelichen Verkehr und auch nach Beendigung der Buße die Eingehung einer zweiten Ehe meiden³. Priester konnte ein früherer Bück nicht werden⁴.

Eine Entlassung der Bück vor Beginn des eucharistischen Gottesdienstes, wie sie bei Katechumenen allgemein Brauch war, scheint es in der abendländischen Kirche nicht gegeben zu haben; sie konnten hier dem ganzen Gottesdienst beiwohnen, mußten aber von der Kommunion fernbleiben⁵. Sie hatten im Kirchengebäude einen eigenen

¹ De paen. c. 9; ähnlich De pud. c. 13, und Pacian, Paraen. c. 10.

² Synode zu Agde in Gallien 506 (can. 15).

³ Papst Siricius (gest. 399) schreibt (ep. 1 ad Himerium c. 5): De his . . . qui acta paenitentia tamquam canes ac sues ad vomitus pristinos et volutabra redeunt et militiae cingulum et ludicras voluptates et nova coniugia et inhibitos denuo appetivere concubitus usw. Vgl. ferner Leo I. ep. 167 inquis. 11—13 und den 21. Kanon der Synode zu Arles 452.

⁴ Papst Siricius a. a. O. c. 14, 18.

⁵ Das hat Hugo Koch sehr wahrscheinlich gemacht (Die Bück-entlassung in der alten abendländischen Kirche, in der Theol. Quartalschr. 1900, 481—534; Der Bückplatz im Abendland, ebd. 1903, 254—270). Voraussetzung für die Richtigkeit dieser Ansicht ist allerdings, daß schwere Sünder, die sich noch nicht zur Buße gestellt hatten, vom eucharistischen Gottesdienst ferngehalten wurden. Es wird uns nämlich mehrmals ein solches Fernhalten auch aus dem Abendlande be-

Platz nahe der Türe¹, der von Tertullian „Vorhalle“ und „Türe“², von Hieronymus „außerhalb des Lagers“³ genannt wird.

4. Die öffentliche Buße dauerte oft bis zum Ende des Lebens. Wegen der Mannigfaltigkeit der Fälle wurden die Büsser seit der decischen Verfolgung in vielen Gemeinden in Klassen eingeteilt⁴. Es waren vier Klassen; doch wird die unterste (die der Weinenden) erst im 4. Jahrhundert beim hl. Basilius erwähnt. Obwohl das erste allgemeine Konzil die Klasseneinteilung seinen Bußkanones zu Grunde gelegt hat, fand diese doch im Abendlande während des christlichen Altertums keine Aufnahme. Erst im 9. Jahrhundert stoßen wir im Abendlande auf Bußbestimmungen, die in der Hauptsache der alten Bußordnung der griechischen Kirche gleichkommen.

Die vier Bußstationen der alten Kirche waren folgende: a) Die Weinenden (*προσκαίοντες*) standen im Vorhofe der Kirche und flehten unter Tränen die Eintretenden um ihre Fürbitte an. b) Die Hörenden (*ἀκροώμενοι*) standen hinter den Katechumenen und wohnten, wie diese, nur dem lehrenden

richtet; diese Stellen lassen sich nur dann mit der Ansicht Kochs vereinigen, wenn man sie auf Sünder bezieht, die sich noch nicht gestellt hatten. Derart sind die Stellen, die von der Buße des Kaisers Theodosius I. handeln; von ihm schreibt Ambrosius (ep. 51, 13): *Offerre non audeo sacrificium, si volueris adsistere*; und Paulinus berichtet (vita Ambrosii c. 24): *Quod factum (Blutbad zu Thessalonich) ubi cognovit sacerdos, copiam ingrediendi ecclesiam denegavit nec prius dignum iudicavit coetu ecclesiae vel sacramentorum communione, quam publicam ageret paenitentiam*. Nicht so leicht ist Tert. ap. 39 zu erklären: *Summum futuri iudicii praeiudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegatur*.

¹ Adhémar d'Alès, *Limen ecclesiae*, in der *Revue d'hist. ecclés.* 1906, 16 ff.

² De paen. c. 7: „in vestibulo“; De pud. c. 1 fin.: „limen“.

³ Ep. 77, 5: „extra castra“.

⁴ Die Klasseneinteilung bestand nicht überall; vgl. Funk, *Die Bußstationen im christl. Altertum*, in seinen *Kirchengesch. Abhandl.* I 182 ff; ferner Holl, *Enthusiasmus* 252 f.

Teile des Gottesdienstes (später missa catechumenorum genannt) bei. c) Die Liegenden (*ὑποπίπτοντες*) erhielten nach Weggang der Hörenden, auf den Boden niedergeworfen, unter Gebet die bischöfliche Handauflegung. Funk hat beweisen wollen¹, daß sie, wie die Gläubigen, dem ganzen Gottesdienste beiwohnen konnten, aber nicht stehend, wie diese, sondern liegend; der Beweis ist aber, wie mir scheint, nicht gelungen². Erst in der dritten Klasse begann das eigentliche Bußleben; jetzt mußte man jene Werke tun, welche die Alten unter dem Untergang des Fleisches verstehen; dabei wurden auch die einzelnen kontrolliert, während man sie auf den vorhergehenden Stufen sich selbst überließ. Die feierliche Entlassung dieser Bußklasse während des Gottesdienstes schildert Sozomenus also³: „Dort ist ein offener Platz für die Büsser, wo sie betrübt und wie Trauernde stehen. Wenn der Gottesdienst abgehalten wird, dann werfen sich die, welche an den Rechten der Eingeweihten nicht teilnehmen, unter Klagen und Seufzen auf die Erde. Von der entgegengesetzten Seite kommt nun weinend der Bischof und wirft sich ebenfalls auf den Boden, und die gesamte Menge in der Kirche fließt von Tränen über. Hierauf erhebt sich zuerst der Bischof und richtet dann auch die Niedergeworfenen auf; er verrichtet das passende Gebet für die Sünder und entläßt sie.“ d) Die Mitstehenden (*συστάντες*) standen bei den Gläubigen während des ganzen Gottesdienstes, durften aber an der Opferung und besonders an der Kommunion nicht teilnehmen.

5. Die Bußzeit konnte abgekürzt werden durch Friedensbriefe (*libelli pacis*) der Märtyrer oder Bekenner⁴. Wir sind über die Friedensbriefe am besten

¹ Die Bußstationen a. a. O. 204 ff.

² So auch Jülicher in den Gött. gel. Anzeigen 1898, 9.

³ Hist. eccles. VII 16

⁴ Die Namen Märtyrer und Bekenner werden oft synonym gebraucht. Gewöhnlich aber heißt derjenige Märtyrer, welcher für Christus

durch die cyprianische Briefsammlung, aus der früheren Zeit durch Tertullians Schrift *De pudicitia* (c. 22) unterrichtet; der letztere wollte in seiner montanistischen Zeit den Märtyrern dieses Recht nicht zuerkennen. Die Sitte, von den Märtyrern den Frieden zu erflehen, bestand schon vor dem Ende des 2. Jahrhunderts¹. Man nahm an, daß ihre Fürbitte bei Gott eine große Kraft habe, sowohl wegen ihrer überströmenden Verdienste² als auch, weil sie sofort nach dem Tode zu Gott gelangten; ferner war man überzeugt, daß sie als Geistträger von der göttlichen Vergebung Kenntnis hatten. Zur Zeit Cyprians hatten aber die Märtyrer nicht das Recht, selbst den Sündern den Frieden zu geben oder die Buße zu erlassen; sie konnten dieselben nur der Gnade des Bischofs empfehlen. Dieses ist leicht zu beweisen. Als Bekenner den Gefallenen Friedensbriefe gaben, verlangte Cyprian, daß die Sache bis zu seiner Rückkehr in die Stadt vertagt werde; dann werde er mit seinen Mitbischöfen in Gegenwart der Bekenner die Friedensbriefe und die Wünsche derer, die sie vorlegten, prüfen³. Ein gewisser Lucian hatte im Namen aller Bekenner ein übermütiges Schreiben verfaßt, durch das er den Gefallenen ohne Ausnahme den Frieden gab und dem Cyprian meldete, er möge das den andern Bischöfen kundtun⁴; aber auch Lucian bemerkt in einem Briefe⁵, er verlange nur, daß, wenn der Herr seiner Kirche den Frieden

stirbt oder zu den Bergwerken verurteilt wird oder doch die Folter erduldet, Bekenner dagegen der, welcher um Christi willen bloß eingekerkert wird. Cyprian hält es für angemessen (ep. 16, 3), daß ein Friedensbrief erst dann Kraft hat, wenn der ihn Ausstellende wirklich den Tod erlitten hat.

¹ Tert., *Ad mart.* 1: *Quam pacem quidam in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt.* Vielleicht gehört hierhin auch, was die Gemeinde von Lyon im Jahre 177 von ihren Märtyrern berichtete (Eus., *H. e.* V 2, 5): *Ἐλυον ἅπαντας, ἐδέσμευσον δ' οὐδέναι.*

² Eus., *H. e.* V 2, 6: *Ὡς ἐπλεόναζον αὐτοί, τοῦτο τοῖς ἐνδεστέροις ἐπήρχουν.* Gegen diesen Gesichtspunkt polemisiert Tertullian, *De pud.* c. 22: *Sufficiat martyri propria delicta purgasse; ingrati vel superbi est in alios quoque spargere, quod pro magno fuerit consecutus.*

³ Cypr. ep. 17, 3.

⁴ Cypr. ep. 27, 2.

⁵ Cypr. ep. 22, 2.

gegeben habe, die Sünden und die Buße zunächst vom Bischof geprüft würden und danach die Rekonziliation erteilt werde.

Aber ist es auch früher so gewesen? Oder haben damals die Märtyrer allein, ohne Zutun des Bischofs, den Kirchenfrieden erteilen können? Das nimmt man auf protestantischer Seite gewöhnlich an¹; man meint, das Edikt des Papstes Kallist habe den Umschwung bewirkt. Auch Batiffol ist dafür²; gewöhnlich aber wird es katholischerseits bestritten³.

Die Zeugnisse, die man für das frühere Recht der Märtyrer, selbst von den Bußstrafen zu absolvieren, anführt, sind folgende: a) Tertullian (de pud. c. 22) erklärt sich gegen das Vorgehen der Märtyrer; dieses aber schildert er also: „Einige (Sünder) nehmen ihre Zuflucht zu den Bergwerken und kehren als Inhaber der Kirchengemeinschaft zurück; . . . wer gibt einem Menschen die Erlaubnis zu vergeben, was Gott vorbehalten werden muß?⁴ . . . Wenn Christus zu dem Zwecke im Märtyrer ist, damit dieser Hurer und Ehebrecher losspreche, dann möge der Märtyrer auch die Geheimnisse des Herzens offenbaren und so die Sünden vergeben, und er ist Christus.“ b) Eusebius (h. e. V 2, 5) sagt von den Märtyrern zu Lyon: „Sie versöhnten alle, klagten aber niemand an; sie lösten alle (ἐλυσαν ἅπαντας), banden aber keinen.“ c) Bei Eusebius, (h. e. V 18, 7) schildert ein gewisser Apollonius das unsittliche Leben der Montanisten und sagt mit Rücksicht auf einen

¹ So Preuschen, Tertullians Schriften De paenitentia und De pudicitia mit Rücksicht auf die Bußdisziplin untersucht; Karl Müller, Die Bußinstitution in Karthago unter Cyprian, in der Zeitschr. f. Kirchengesch. 1895, 26 ff.

² Études d'hist. I^s 100.

³ Schanz, Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche, in der Theol. Quartalschr. 1897, 49 ff.

⁴ Alii ad metalla confugiunt et inde communicatores revertuntur; . . . quis permittit homini donare, quae deo reservanda sunt?

ihrer Märtyrer, der Alexander hieß: „Wer verzeiht nun dem andern die Sünden? Der Prophet dem Märtyrer seine Räubereien oder der Märtyrer dem Propheten den Geiz?“

d) Bei Eusebius (h. e. VI 42) teilt Bischof Dionysius von Alexandrien († 264) dem Bischof Fabius von Antiochien mit, Märtyrer hätten vor ihrem Tode solche Gefallene, deren Buße sie sahen, in ihre Gebets- und Tischgenossenschaft aufgenommen¹; er fragt dann bei ihm an: „Was ratet ihr uns nun, Brüder, in dieser Sache? Sollen wir uns im Urteil jenen anschließen, ihr Urteil und ihre Gnade hochhalten und uns gegen die, mit denen sie Erbarmen hatten, milde zeigen, oder sollen wir ihr Urteil für ungerecht halten, es einer Untersuchung unterwerfen und ihr wackeres Herz betrüben?“

Ich muß gestehen, daß diese Stellen herzlich wenig beweisen. Die zweite, die sehr kurz und allgemein gehalten ist, knüpft an ein Bibelwort an, das sehr leicht im weiteren Sinne gemeint sein kann. Die dritte gibt nur die montanistische Anschauung wieder, daß Märtyrer und Propheten Sünden vergeben konnten. In der vierten handelt es sich gar nicht um eigentliche Friedensbriefe; die Märtyrer haben Gefallene zu ihrem näheren Verkehr zugelassen, der Bischof ist geneigt, sich ihrem Urteile anzuschließen, hält sich aber dazu in keiner Weise für verpflichtet. Wie kann also Karl Müller schreiben²: „Man sieht daraus, daß in Alexandrien der Bischof noch kein Recht darauf hat, in dieser Frage zuerst gehört zu werden, und daß überhaupt keine Instanz besteht, die über die Märtyrerlibelle zu entscheiden hat?“ So bleibt nur Tert. de pud. c. 22 übrig. Tertullian drückt sich hier allerdings so aus, als wenn damals in der Großkirche die Märtyrer die Sünden vergeben und die

¹ . . . εἰσεδείξαντο καὶ συνήγαγον καὶ συνέστησαν καὶ προσευχῶν αὐτοῖς καὶ ἐστιάσεων ἐκονώνησαν.

² Zeitschr. f. Kirchengesch. XVI (1895) 26 f.

Gefallenen in die Kirchengemeinschaft aufgenommen hätten. Aber man braucht den Ausdruck nicht zu pressen; es können Friedensbriefe gemeint sein, an die der Bischof nicht gebunden ist, die er aber in der Regel respektiert. Daß der Ausdruck „Sünden nachlassen“ diesen Sinn haben kann, zeigt ein Beispiel aus der Briefsammlung Cyprians¹. In ep. 21, 3 bittet nämlich ein Römer Celerinus den karthagischen Märtyrer Lucian, er und seine Mitmärtyrer möchten seinen (des Celerinus) Schwestern Numeria und Kandida die Sünde des Abfalles vergeben (*tale peccatum remittant*). Lucian antwortet², er habe schon andern den Frieden gegeben (*pacem dimisimus*), und so wolle er denn auch jetzt tun, nämlich so, „daß sie, wenn der Herr seiner Kirche den Frieden gegeben und sie ihre Sache beim Bischof geführt und Buße getan hätten, den Frieden haben sollten“. Wie hier die Sündenvergebung nicht ohne Mitwirkung des Bischofs geschah, so kann sie auch bei Tertullian in diesem Sinne gemeint sein.

Es ist also wissenschaftlich gerechtfertigt, wenn wir die Friedensbriefe der früheren Zeit im Sinne der späteren verstehen, also annehmen, daß sie niemals in der Kirche als Absolutionsatteste im eigentlichen Sinne gegolten haben.

6. Die öffentliche Buße konnte nur einmal geleistet werden. Das bezeugt schon Hermas um 150; er sagt³: „Für die Diener Gottes ist die Buße nur eine.“ Wer nach derselben wieder in eine Kapitalsünde fiel, wurde nicht mehr als Büsser berücksichtigt, weil man in die Aufrichtigkeit seiner Bekehrung Zweifel setzte. Damit war aber nicht gesagt, daß man ihn für völlig verloren hielt. Der hl. Augustinus erklärt von solchen⁴: „Obgleich ihnen in der Kirche

¹ Darauf hat Stufler in der Zeitschr. f. kath. Theologie 1907, 581 f. hingewiesen.

² Cypr. ep. 22, 2.

³ Mand. IV 1, 8.

⁴ Ep. 153, 3, 7.

eine Stätte demütiger Buße nicht eingeräumt wird, vergißt doch auch bei ihnen Gott seine Langmut nicht“; eine zweite Buße werde ihnen nur darum nicht gestattet, damit das Heilmittel nicht verächtlich werde, wenn es wohlfeil sei. Diese Praxis hat bis zum Ende des 4. Jahrhunderts fortbestanden¹. Erst Papst Siricius († 399) erlaubte den Rückfälligen, dem ganzen Gottesdienst mit den Gläubigen beizuwohnen und auch auf dem Sterbebette die heilige Kommunion zu empfangen².

Wer eine Kapitalsünde begangen hatte, sich aber erst auf dem Sterbebette zur Buße meldete, dem wurden bis in das 4. Jahrhundert hinein Absolution und Wegzehrung verweigert. Der hl. Cyprian begründet das damit³, daß ein solcher nicht durch Bußgesinnung, sondern nur durch die Furcht vor dem Tode angetrieben werde, die Kirchengemeinschaft zu suchen; er sei auch nicht würdig, im Tode Trost zu empfangen, da er den Gedanken an den Tod von sich ferngehalten habe⁴. Diese Praxis nennt Papst Innozenz I. um 400 die ältere und härtere; er sagt, nach dem Ende der Christenverfolgungen sei solchen die Kommunion auf dem Sterbebette nicht mehr verweigert worden⁵.

¹ Clemens Alex., Strom. II 13 (Migne, P. gr. 8, 995). Tert., De paen. c. 7. Orig., In Lev. hom. 15, 2. Ambros., De paen. II 10. August. a. a. O.

² Ep. I ad Himerium 5, 6 (Migne, P. lat. 13, 1137).

³ Ep. 55, 23.

⁴ Vgl. auch Cypr., Ep. 64, 1 und den 22. Kanon des Konzils zu Arles 314. Schanz sagt (Die Lehre von den heil. Sakr. 567), Cyprian verheißt den Büßern noch in der Todesstunde (d. h. denen, die sich erst in der Todesstunde zur Buße meldeten) Verzeihung und Gnade; er beruft sich dafür auf die Schrift Ad Demetr. c. 25; aber hier handelt es sich vielmehr um den Empfang der Taufe, der noch in der Todesstunde möglich ist.

⁵ Ep. VI ad Exsuperium Tolosanum c. 2, 6 (Migne, P. lat. 20, 498 f). Innozenz sagt hier, auf dem Sterbebette sei solchen früher wohl die Buße, aber nicht die Kommunion gewährt worden. Funk (Kirchenlexikon II 1563) versteht das so, daß ihnen auf dem Sterbebette die sakramentale Absolution, aber nicht die Kommunion gegeben worden sei. Das ist aber nicht richtig. Daß früher jenen Sündern mit der

Papst Leo I. verordnete¹, daß solche auf dem Sterbebette absolviert werden sollten, sogar wenn sie bewußtlos und sprachlos seien, sofern nur feststehe, daß sie früher den Wunsch nach Versöhnung mit der Kirche geäußert hätten.

Kleriker unterlagen in den ersten drei Jahrhunderten der öffentlichen Buße wie die übrigen Gläubigen. Im 4. Jahrhundert suchten sie sich ihr allmählich zu entziehen; Papst Siricius verbot sie ihnen sogar²; doch wurde sie ihnen anderswo gestattet³.

Die feierliche Wiederaufnahme der Büßer in die Kirche geschah durch Handauflegung des Bischofs (*reconciliatio*, oft auch *communio*). Sie erfolgte nach Ableistung der Buße, und zwar in Rom am Gründonnerstag⁴, in Mailand, in Spanien und im Orient am Karfreitag⁵. Fiel der Büßer in eine schwere Krankheit, so erhielt er die Rekonziliation, auch wenn seine Bußzeit noch nicht zu Ende war⁶; genas er dann wieder, so sollte er nach can. 13 von Nicäa bis zum Ablauf seiner Bußzeit zur obersten Klasse der Büßer gehören; er konnte also am Gebete der Gläubigen, nicht aber an der heiligen Kommunion teilnehmen.

7. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die kirchliche Bußdisziplin im 4. Jahrhundert allmählich gemildert wurde. Aus den Schriften des hl. Augustinus

Kommunion auch die sakramentale Absolution auf dem Sterbebette verweigert wurde, zeigt deutlich Cypr., Ep. 55, 23: *Et idcirco, frater carissime, paenitentiam non agentes nec dolorem delictorum suorum toto corde et manifesta lamentationis suae professione testantes prohibendos omnino censuimus a spe communicationis et pacis, si in infirmitate atque in periculo coeperint deprecari, quia rogare illos non delicti paenitentia, sed mortis urgentis admonitio compellit, nec dignus est in morte accipere solatium, qui se non cogitavit esse moriturum*

¹ Ep. 108. ² Ep. I ad Himerium c. 14, 18.

³ Z. B. von der Synode zu Orange im Jahre 441 (can. 4).

⁴ Innocentius I, Ep. 25 ad Decentium c. 7, 10.

⁵ Ambrosius, Ep. 20, 26. Konzil von Toledo 633, can. 7. Funk in Kraus, Realenzykl. I 182.

⁶ Enchir. 80, 21.

ersehen wir aber auch, daß sie immer seltener und nur noch zaghaft und lückenhaft angewandt wurde. „In unserer Zeit“, schreibt er¹, „sind so viele Vergehen zur öffentlichen Gewohnheit geworden, daß wir nicht mehr wagen, ihretwegen irgend einen Laien zu exkommunizieren, ja nicht einmal einen Kleriker zu degradieren.“ An anderer Stelle sagt Augustinus²: „Niemand glaube, Brüder, daß er deshalb den Rat dieser heilsamen Buße in den Wind schlagen dürfe, weil er viele zum Sakramente des Altars hinzutreten sieht, deren Verbrechen dieser Art er wohl kennt. . . . Denn viele gute Christen schweigen deshalb und nehmen die Sünden anderer, die sie wohl kennen, hin, weil ihnen die Dokumente fehlen und sie das, was ihnen wohlbekannt ist, vor den kirchlichen Richtern nicht beweisen können. . . . Wir können keinen von der Kommunion zurückweisen, wenn er nicht freiwillig bekennt oder von einem weltlichen oder geistlichen Gerichte genannt und überführt worden ist.“ Die Lage der Kirche hatte sich seit den Zeiten der Verfolgungen völlig verändert. Verleugnung des Glaubens kam, abgesehen von der kurzen Regierung Julians, kaum noch vor; Sünden gegen das sechste Gebot waren um so häufiger; ein Einschreiten gegen alle dem Bischof bekannt gewordenen Todsünder wäre einer Anzeige derselben bei der Staatsgewalt gleich gewesen³. Viele verschoben die Buße noch mehr wie die Taufe auf das Sterbebett, zumal da die öffentliche Buße so viele soziale Folgen nach sich zog.

8. Die Aufhebung des Bußpriesteramtes in Konstantinopel durch den Patriarchen Nektarius im Jahre 391 (oben S. 133) hatte nicht nur das völlige Verschwinden dieser Institution⁴, sondern auch das der gesamten Stationenordnung im Morgenlande zur Folge⁵. Aber ging damit das öffent-

¹ Enchir. c. 80. ² Sermo 351, 10.

³ Vgl. Loofs, Leitfaden⁴ 339. ⁴ Soz., H. e. VII 16.

⁵ Das hatte ich im Jahre 1897 (Jahrb. der christl. Kirche 538) gleichzeitig mit Funk (Kirchengesch. Abhandl. I [1897] 200—204) be-

liche Bußwesen im Orient überhaupt unter? Ich habe das früher gemeint¹, und noch neuerdings hat sich Loofs auf meine Darstellung berufen²; seine Ansicht ist, daß mit dem Ende des 4. Jahrhunderts in den orientalischen Kirchen die Bußzucht fast völlig verschwand und sich auf exorbitante Fälle beschränkte. Dagegen wollte Holl beweisen³, daß das öffentliche Bußwesen im griechischen Reiche sich fast bis zu dessen Untergang erhalten hat; so lange seien die schweren Sünder ausgeschlossen und als solche kenntlich gemacht worden; nur insofern sei allmählich eine Milderung eingetreten, als das Bekenntnis ein geheimes und im 11. Jahrhundert die Bußstrafe auf den Ausschluß von den heiligen Geheimnissen beschränkt wurde. Holl macht besonders geltend, daß die alten Bußkanones in die Sammlungen der justinianischen Zeit aufgenommen und noch später weitergeführt wurden; auch erkenne das Trullanum im Jahre 692 (can. 2) die alten Bußbriefe als für die Kirche noch geltende Rechtsquellen an. Die Wahrheit wird in der Mitte liegen. Wenn ich früher behauptete, seit Nektarius habe das öffentliche Bußwesen im Orient aufgehört, so konnte ich mich dafür auf den Bericht des Sokrates und Sozomenus berufen⁴. Der letztere, der um 430 schrieb, erzählt es als etwas den orientalischen Kirchen Fremdes, daß in Rom die Büsser sich vor dem Bischof niederwerfen, sich von

hauptet. Dagegen erklärte sich im folgenden Jahre Holl (Enthusiasmus 283 ff.), hauptsächlich deswegen, weil in den Akten der allgemeinen Synode vom Jahre 869 Stationen erwähnt werden; aber Funk hatte schon darauf hingewiesen, daß diese Synode stark unter abendländischem Einfluß stand und im Abendlande damals die Stationen neu eingeführt worden waren. Trotzdem war Funk jetzt bereit (Theol. Quartalschr. 1899, 458), eine längere Fortdauer der Stationen für einen Teil des Orients anzuerkennen. Ich halte mit Loofs (Leitfaden⁴ 341) dieses Zugeständnis für nicht notwendig; die Stationen werden tatsächlich als bestehende Institution seit 400 nicht mehr erwähnt.

¹ Jahrbücher der christl. Kirche 538.

² Leitfaden der Dogmengesch. ⁴ 340 f.

³ Enthusiasmus 275 ff.

⁴ Socr., H. e. V 19; Soz., H. e. VII 16.

ihm eine Buße geben lassen und dann die Absolution abwarten, die sie nach Ableistung der Buße erhalten. Sokrates aber sagt, durch die Abschaffung des Bußpriesters habe jeder die Freiheit erhalten, nach seinem eigenen Ermessen zu den heiligen Geheimnissen hinzuzutreten. Ich verstand das so, daß die Abschaffung des Bußpriesters die der ganzen öffentlichen Bußzucht nach sich zog; es kann aber auch so verstanden werden, daß durch das Verschwinden des Bußpriesteramtes die Buße in den gewöhnlichen Fällen freiwillig wurde, daß jetzt keine Behörde mehr vorhanden war, die Nachforschungen über Kapitalvergehen anstellte und bei welcher Denunziationen erfolgen konnten, und daß daher nur noch dann, wenn grobe Vergehen bekannt wurden und Ärgernis gaben, die alten Kanones von oben herab zur Anwendung kamen. Die letztgenannte Auffassung scheint mir jetzt die richtige zu sein. Eine Stelle bei Theodoret von Cyrus († 458) zeigt¹, daß zu seiner Zeit das öffentliche Bußwesen noch in Kraft war, aber in der einfachen Form, in der es uns in den Apostolischen Konstitutionen entgegentritt, nämlich als Ausschluß vom gesamten oder wenigstens vom eucharistischen Gottesdienste. Und auch Pseudo-Dionysius der Areopagite, der um 500 schrieb, kennt noch die Sitte², daß vor dem eucharistischen Gottesdienste Katechumenen, Energumenen und Büsser das Gotteshaus verlassen. Aber er kennt auch solche, die noch schlimmer seien als die Energumenen (Besessene) und darum noch vor diesen entlassen werden müßten; das seien Leute, die in Gesinnung und Wandel den bösen Geistern gleichen, sich den trügerischen Lüsten überlassen und dem Verderben entgegenen³. Offenbar meint er hier grobe Sünder, die in ihren Sünden ohne Buße dahin-

¹ Ep. 77 ad Eulalium (Migne, P. gr. 83, 1249^a).

² Eccles. hierarchia III 2 u. 3, 7 (Migne, P. gr. 3, 436^o u. 452^o).

³ Migne a. a. O. 433^a.

leben und doch am ganzen Gottesdienste teilnehmen¹. Nach der Zeit des Pseudo-Dionysius hören wir von öffentlicher Buße fast nichts mehr; was Holl² für eine solche beibringt, ist ganz fragwürdig³. Man empfahl noch immer die Buße und frischte wohl auch die alten Bußkanones auf; aber eine Bedeutung hatte die öffentliche Buße nicht mehr, und was von ihr noch vorkam, war freiwillig.

9. Im Abendlande hat sich die altkirchliche öffentliche Bußdisziplin länger in allgemeiner Übung erhalten. Wir sehen aus den Schriften des hl. Augustinus und Leos I., daß viele Gläubige die Buße mit öffentlicher Rekonziliation freiwillig auf sich nahmen⁴. Man rühmte sich sogar auf Leichensteinen, daß man lange Jahre in der Buße zugebracht hatte⁵. Leo I. sagt, daß solche, welche eine der drei Kapitalsünden begangen haben, nur durch das Mittel der öffentlichen Buße zur Kommunion gelangen können⁶. Die Buße nahm aber im Abendlande immer mehr den Charakter der Strafe an; die Kirche rief im Frankenreiche sogar den weltlichen Arm gegen diejenigen an, welche die Buße ablehnten. Beim Beginn des Mittelalters entstanden Bußbücher (*libri paenitentiales*), zuerst in Irland und England, dann nach deren Muster auch in Frankreich und Deutschland, in denen die Art und Länge der Buße für die verschiedenen Sünden festgesetzt war. Die Zahl der in diesen Büchern behandelten Sünden ist sehr groß; selbst Unandacht in der Kirche und Bartscheren am Sonntag werden mit Strafe belegt; oft wird Fasten für mehrjährige Fastenzeiten auferlegt, wie denn überhaupt damals die Buße fast

¹ Vgl. Hugo Koch, Zur Gesch. der Bußdisziplin und Bußgewalt in der orient. Kirche, im *Histor. Jahrbuch* 1900, 58 ff.

² Enthusiasmus 282 ff.

³ Vgl. auch Koch a. a. O. 67—71, der das hinsichtlich des Maximus Confessor und des jüngeren Theologen Symeon (um 1100) nachweist.

⁴ Aug., *Sermo* 232, 7, 8. Leo I., *Ep.* 168, 2.

⁵ C. I. Lat. V nr. 5420 7415. Le Blant nr. 622 663 697.

⁶ *Ep.* 167 inquis. 19.

ganz auf die kirchliche Fastenzeit beschränkt blieb. Auch konnte jetzt die Buße öfters im Leben übernommen werden.

Im 9. Jahrhundert lebte das alte öffentliche Bußwesen im Frankenreiche noch einmal auf. Die Bußbücher widersprachen sich vielfach und waren ohne kirchliche Sanktion; darum befahlen später die Synoden¹, die Bußen nach den alten Kanones und der Heiligen Schrift zu bestimmen. Im 9. Jahrhundert lebten sogar die orientalischen Bußstationen, wenn auch in etwas veränderter Gestalt, im Abendlande auf². Selbst die Geistlichen und Ordensleute waren jetzt von der öffentlichen Buße nicht ausgenommen³. Im 10. und 11. Jahrhundert verschwand diese nach und nach ganz, nachdem es Brauch geworden war, daß man sie auch im Kloster ableisten konnte. Im 12. Jahrhundert hatte man schon jede Kenntnis von ihr verloren.

§ 9. Die öffentliche Beichte.

1. Die öffentliche Buße bestand aus drei Teilen⁴: Bekenntnis (*confessio*), Genugtuung (*satisfactio*) und Lossprechung (*absolutio* oder *reconciliatio*). Sowohl für diese drei Akte zusammen als auch für das Bekenntnis allein wurde in der älteren Zeit bei Griechen und Lateinern mit Vorliebe der Name *Exomologese* (*ἐξομολόγησις*) gebraucht. Dieses Wort bezeichnet also die äußere Buße, während die innere oder die Bußgesinnung *paenitentia* genannt wurde⁵. *Exomologesis* heißt zunächst: Bekenntnis; wie das Wort zu

¹ So die Synode zu Châlons 813 (can. 38).

² Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland V (1893) 89 ff.

³ Ebd. 100 f.

⁴ Cypr., De lapsis 29.

⁵ Tert., De paen. c. 12: *Paenitentiam enim et ministerium eius exomologesin abiecerat*. Kurz vorher hat Tertullian von Nabuchodonosor gesagt: *Diu enim paenitentiam domino immolarat, septenni squalore exomologesin operatus*.

der allgemeineren Bedeutung von Bußbezeugung überhaupt gekommen ist, erklärt Tertullian also¹: „Dieser Akt, welcher häufiger mit einem griechischen Wort benannt und bezeichnet wird, ist die Exomologese, durch die wir dem Herrn unsere Sünde bekennen, nicht zwar, als wüßte er sie nicht, sondern insofern durch das Bekenntnis die Genugtuung vorbereitet wird, aus dem Bekenntnis die Buße (paenitentia) hervorgeht, durch die Buße aber Gott versöhnt wird. Daher ist die Exomologese eine Anleitung für den Menschen, sich niederzuwerfen und zu verdemütigen, welche ihm einen Wandel auferlegt, der die Erbarmung herabrufft.“

2. Das Bekenntnis der Sünden war im christlichen Altertum theils öffentlich, theils geheim. Über die Pflichtmäßigkeit und Ausdehnung des öffentlichen Bekenntnisses wird aber gestritten. Ich habe oben (S. 134 ff) die Frage behandelt, ob auch für geheim begangene Sünden öffentliche Buße gefordert wurde, und habe sie verneint. Eine andere Frage ist die nach dem Bekenntnis. Die einen meinen, für öffentliche und geheime Kapitalsünden sei ein öffentliches Bekenntnis gefordert worden; so früher Morinus² und jetzt P. A. Kirsch; der letztere schreibt³: „Für öffentliche und geheime Sünden wurde ein öffentliches Bekenntnis und eine öffentliche Buße gefordert. Es gab in der ältesten Kirche keine öffentliche Buße ohne öffentliches Bekenntnis, wie aus den Zeugnissen eines Tertullian und Cyprian hervorgehen dürfte.“ Andere aber sind der Ansicht, daß in den ältesten Jahrhunderten das öffentliche Bekenntnis keinen Bestandteil der öffentlichen Buße gebildet habe, und daß man nur durch seine Bußleistung sich tatsächlich als Sünder und im allgemeinen auch die Art und Schwere seiner Sünde

¹ De paen. c. 9.

² Commentarius hist. II 9 u. V 12.

³ Zur Gesch. der kath. Beichte 71 f.

bekannt habe. Das wollte früher Petavius beweisen¹; ihm sind später Steitz² und jetzt in Frankreich Boudinhon³ und Batiffol⁴ gefolgt. Batiffol meint, man würde heute wie früher viele Mißverständnisse vermieden haben, wenn man festgehalten hätte, daß die Exomologese weder ein öffentliches noch ein geheimes Bekenntnis einschloß.

Die Wahrheit liegt auch hier, wie mir scheint, in der Mitte: Für öffentlich begangene Kapitalsünden wurde auch ein öffentliches Bekenntnis vor der Gemeinde verlangt, für geheime aber nicht; war die Sünde geheim geschehen, so konnte man öffentlich Buße tun ohne spezielles öffentliches Bekenntnis. Das soll im folgenden bewiesen werden.

Auf dreifachem Wege, so bemerkt der hl. Augustinus⁵, erhielt die alte Kirche Kenntnis von einer begangenen Kapitalsünde: entweder klagte sich der Sünder selbst an, oder er wurde von einem weltlichen oder von einem geistlichen Gerichte überführt. In allen drei Fällen wurde öffentliche Buße verlangt. Dieser ging also nicht immer eine Selbstanklage vorher; es konnte jemand auch auf Grund einer fremden Anklage zur Kirchenbuße verurteilt werden. Für jeden Christen nämlich, der um ein Kapitalvergehen wußte, bestand die Pflicht, Anzeige davon bei der geistlichen Behörde zu machen. Auch das erfahren wir von Augustinus; er sagt (a. a. O.), daß zu seiner Zeit viele die Anklage unterließen, weil ihnen die Dokumente zum Beweise fehlten oder auch, weil sie in den Sünden anderer eine Entschuldigung für die eigenen zu finden glaubten. Johannes Chrysostomus fordert zu einer solchen Anzeige auf,

¹ Animadv. in Epiphanium fol. 245—251, wo er sich die Frage stellt: *Fueritne quondam publica peccatorum confessio ecclesiae moribus recepta?*

² Das röm. Bußsakrament 75.

³ Revue d'hist. et de litt. rel. 1897, 325.

⁴ Études d'hist. I^s 199.

⁵ Sermo 351, 4, 10.

auch wenn der Sündigende mächtig und einflußreich sei¹: „Zeige ihn mir; ich will lieber das Leben verlieren, als ihn die heilige Schwelle betreten lassen, wenn er eigensinnig in seinem Verhalten beharrt.“

Daß für öffentlich begangene Kapitalsünden ein öffentliches Bekenntnis vor dem Volke gefordert wurde, zeigen Beispiele. Das eine erzählt Papst Kornelius in einem Briefe² dem Cyprian. Drei Bekenner, unter ihnen ein Priester Maximus, hatten sich dem Novatian angeschlossen, gestanden aber dann vor dem römischen Presbyterium ihr Unrecht ein und legten auch, „wie es sich geziemte“ (quod erat consequens), vor dem gesamten Volke in der Kirche ein Bekenntnis ab. Ein anderes Beispiel ist die Buße des Kaisers Theodosius I. Der hl. Ambrosius erzählt als Augenzeuge von ihm³, daß er sich nach dem Blutbade zu Thessalonich in der Mailänder Kirche vor allem Volke zu Boden warf, seine Sünde unter Tränen bekannte und um Vergebung flehte. Hartnäckige, die öffentliches Ärgernis gegeben hatten, aber sich zur Kirchenbuße nicht bewegen lassen wollten, wurden kirchlicherseits als solche öffentlich bekannt gemacht. So teilt Basilius dem Athanasius mit⁴, daß eine von diesem ihm übersandte Exkommunikationssentenz gegen den Statthalter von Libyen, der in Kappadozien geboren war, in der Kirche zu Cäsarea verlesen worden sei, und daß alle dem Exkommunizierten weder Feuer noch Wasser noch Obdach gewähren würden. Und derselbe Basilius schreibt ein andermal⁵, ein Sünder sei vor der Gemeinde zurechtgewiesen worden, und da er sich nicht fügte, solle er öffentlich gebrandmarkt (ἐκxxήρουτος) sein, und es solle dem ganzen Stadtviertel

¹ Adv. Iudaeos hom. 1, 3 (Montf. I 593).

² Cypr., Ep. 49.

³ De obitu Theodosii c. 34.

⁴ Ep. 60 (Migne, P. gr. 32, 415 f).

⁵ Ep. 288 (Migne ebd. 1023).

angekündigt werden, daß niemand ihn zu irgend einem Verkehr im bürgerlichen Leben zulassen dürfe.

Aber für geheim begangene Kapitalsünden wurde ein öffentliches Bekenntnis nicht gefordert. Dafür läßt sich eine Menge von Belegen bringen. Origenes rät, den Arzt zu prüfen und sich fleißig umzusehen, wem man seine Sünden bekennen solle, und fährt fort¹: „Erkennt dieser, daß deine Krankheit derartig sei, daß sie in der Versammlung der ganzen Gemeinde bekannt gemacht und geheilt werden müsse, so tu das auf den Rat des erfahrenen Arztes.“ Cyprian rät allerdings denen, die an Abfall vom Glauben gedacht haben, ihre Sünde zu bekennen; aber es handelt sich um das geheime Bekenntnis vor den Priestern². Ein Ausspruch des syrischen Bischofs Aphraates wurde oben (S. 135) mitgeteilt. Chrysostomus schreibt³: „Warum denn schämst du dich, deine Sünden zu bekennen? . . . Ich zwinge dich nicht, mitten ins Theater zu kommen und viele Zeugen herumstehen zu lassen; sage mir nur die Sünde privatim, damit ich die Wunde heile.“ Der hl. Augustinus spricht als Grundsatz aus⁴: „Vor allen ist zu rügen, was vor allen gefehlt wird; das aber ist geheim zu rügen, was geheim gefehlt wird.“ Und wie der Patriarch Nektarius von Konstantinopel im Jahre 391 infolge eines Ärgernis erregenden Vorfalles den Bußpriester und damit die Untersuchung geheimer Sünden vor Zeugen abschaffte⁵, so verbot später Papst Leo I., die Sünden derer, die geheim gebeichtet und um Bußauflegung gebeten hatten, in der Kirche vorzulesen oder überhaupt kundzumachen⁶; das verstoße, sagt er, „gegen

¹ In ps. 37 hom. 2, 5.

² De lapsis 28—29. Auch Irenäus spricht (adv. haer. I 13, 7) nicht so sicher von einem öffentlichen Bekenntnis, als Funk (Kraus, Realenzykl. I 181^b) annimmt; denn der Ausdruck *εἰς φανερόν ὁμολογοῦνται* kann auch bedeuten: „sie tun öffentlich Buße“.

³ De Lazaro contio 4, 4 (Montf. I 757^e).

⁴ Sermo 82, 7, 10.

⁵ Vgl. meine Jahrbücher S. 539.

⁶ Ep. 168, 2.

die apostolische Regel“. Eine völlige Abschaffung des öffentlichen Bekenntnisses war dieses Verbot des Papstes so wenig wie die Maßregel des Nektarius.

3. Welche Sünden unterlagen dem öffentlichen Bekenntnis und der öffentlichen oder kanonischen Buße? Es waren diejenigen Sünden, die man im Altertum gewöhnlich Tod- oder Hauptsünden (*peccata mortalia* oder *capitalia*) nannte. Augustinus bezeichnet sie einmal als „die gräßlichen (*immania*) Sünden, die vom Leibe der Kirche ausschließen“, d. h. die Exkommunikation nach sich ziehen¹. Der Umkreis dieser Sünden stand aber von Anfang an nicht ganz fest. Solange die öffentliche Buße bestanden hat, sind immer wenigstens folgende drei Sünden als Todsünden angesehen worden: Abfall vom Glauben (*idololatria*), Unzucht (*adulterium* und *fornicatio*) und Mord (*homicidium*)². Öfters werden diese als die einzigen Todsünden bezeichnet; vielfach wird aber auch ihr Kreis erweitert, besonders im 4. Jahrhundert. Die genannten drei Sünden bezeichnete Tertullian in seiner montanistischen Zeit als die „unvergebbaren“³; aber auch auf kirchlicher Seite bezog man auf sie die Worte des hl. Johannes (1 Jo 5, 16), es gebe eine Sünde zum Tode, für die man nicht bitten solle.

Wie kam es aber, daß man gerade diese drei Sünden als die schwersten betrachtete? Ter-

¹ De symbolo 7, 15. Stufier meint (Zeitschr. f. kath. Theol. 1908, 24), auch wegen anderer Sünden seien damals die Gläubigen aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden; aber das ist entschieden abzuweisen.

² Sie werden zuerst von Tertullian (de pudicitia c. 5) erwähnt; fast gleichzeitig bezeichnet sie auch Hippolyt (im Kommentar zu den Proverben; bei Migne, P. gr. 10, 621) als die eigentlichen Todsünden. Man kann mit Adam (Der Kirchenbegriff Tertullians [1907] 86) und Esser (Katholik 1908, II 106) die Dreizahl auf montanistischen Einfluß zurückführen. Esser geht (a. a. O.) noch weiter und sieht Tertullian als den Erfinder an; das halte ich für unwahrscheinlich; jedenfalls ist es nicht zu beweisen.

³ De pud. c. 2.

tullian¹ sagt, die Todsünden würden gegen Gott oder gegen seinen Tempel begangen; Idololatrie ist Abfall von Gott, Unzucht und Mord aber sind Verfehlungen gegen den Leib des Menschen, der ein Tempel Gottes ist. Tertullian findet aber die drei Sünden auch im Dekrete des sog. Apostelkonzils erwähnt², und man kann annehmen, daß er zuerst das Aposteldekret in diesem gewaltsamen, tendenziösen Sinne erklärt hat; ihm ist später darin Bischof Pacian³ gefolgt, und auch Augustinus erwähnt diese Ansicht, ohne sie allerdings zu billigen⁴. Die Apostel schrieben den Heidenchristen vor (Apg 15, 28 f), sie sollten sich von Götzenopferfleisch, Blut, Ersticktem und von der Unzucht enthalten; da „vom Erstickten“ bis auf Hieronymus im lateinischen Texte fehlte, konnte man die Kapitalsünden in dem Dekrete finden; das hat man aber zweifellos erst getan, als ihre Dreizahl schon feststand⁵. Die Zusammenstellung der drei Sünden rührt wohl von den jüdischen Rabbinern her; denn mehrmals wird im Talmud bemerkt: wenn ein Heide die Übertretung des jüdischen Gesetzes unter Androhung der Todesstrafe verlange, dürfe man ihm willfahren, aber nicht in den drei Stücken: Götzendienst, Unzucht und Mord⁶.

Aber mit vollem Rechte macht Steitz⁷ darauf aufmerksam, daß die drei Sünden als Gattungsbegriffe aufzufassen sind, die eine ganze Reihe von Tatsünden in sich schließen. Schon Tertullian zählt an andern Stellen zu den Kapitalsünden auch Betrug,

¹ De pud. c. 21 (p. 269, 4): mortalia, quae in ipsum fuerint admissa et in templum eius. ² De pud. c. 5.

³ Paraenesis ad paenitentiam c. 4 (Migne, P. lat. 13, 1083 f).

⁴ Speculum de scriptura sacra (Migne, P. lat. 34, 994).

⁵ So Rolffs, Das Toleranzedikt des römischen Bischofs Kallist (1893) 46 A. 2.

⁶ Siehe die Stellen bei Preuschen, Tertullians Schriften De paenitentia und De pudicitia (1890) 34.

⁷ Die Bußdisziplin der morgenländischen Kirche, in den Jahrbüchern f. deutsche Theologie 1863, 97.

Gotteslästerung und falsches Zeugnis¹; Betrug rechnet auch Cyprian dazu². Die spanische Synode zu Elvira (um 300) schließt 18 Klassen von Sündern von der Rekonziliation sogar auf dem Sterbebette aus. Pacian stellt die Gotteslästerung dem Genusse des Götzenopferfleisches gleich und verlangt Kirchenbuße auch von denen, welche eine der drei Kapitalsünden nur in Gedanken begehen³. Solche Gedankensünden zu beichten und zu büßen, rät auch Cyprian dringend an⁴. In welchem Umfange man im 4. Jahrhundert die Kapitalsünden verstand, zeigen am besten die Kanones der damaligen Konzilien und die Bußbriefe, nämlich der Brief des hl. Gregor von Nyssa an den Bischof Letojus von Melitene und die drei sog. kanonischen Briefe des hl. Basilius an den Bischof Amphilochius von Ikonium. Zur Idolatrie gehören hier auch Wahrsagerei und Zauberei, zur Unzucht die Ehe mit der Schwester oder mit dem Bruder eines verstorbenen Eheteiles und die Ehe mit einer gottgeweihten Jungfrau oder Witwe; dem Mord wird der Totschlag beigezählt. Auch Raub, Einbruch, Gräberöffnung und Tempeldiebstahl werden in diesen Schriften mit Bußstrafen belegt, von Basilius sogar der gewöhnliche Diebstahl.

Im 4. Jahrhundert trat überhaupt bei den ernster Gerichteten das Bestreben hervor, den Kreis der Todsünden zu erweitern. Basilius⁵ tadelt „die sehr böse Gewohnheit, die verderbliche Überlieferung der Menschen“, die sich gegen einige wenige Sünden,

¹ De pud. c. 19: Sunt autem et contraria istis, ut graviora et exitiosa, quae veniam non capiant: homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio, et si qua alia violatio templi dei. Adv. Marc. IV 9: septem maculis capitalium delictorum . . . idololatria, blasphemia, homicidio, adulterio, stupro, falso testimonio, fraude.

² De bono patientiae c. 14. Dasselbe tut Tertullian in der Schrift De idololatria (c. 1).

³ Paraen. c. 5 (Migne, P. lat. 13, 1084).

⁴ De lapsis c. 28—29.

⁵ De iudicio dei c. 7 (Migne, P. gr. 31, 669^a).

wie Mord und Ehebruch, ereifert, die andern Sünden aber, wie Zorn, Schmähung und Geiz, gleich behandelt und sie nur einer kleinen Rüge für wert hält, von denen doch Paulus sage: „Die solches tun, verdienen den Tod.“ Augustinus bezeugt¹, daß zu seiner Zeit die Auffassungen über die Todsünden (*peccata mortifera*) verschieden waren. Die einen, sagt er, sehen nur die bekannten drei als Todsünden an und verlangen nur bei diesen, daß sie durch Kirchenbuße geheilt werden, andere aber rechnen alle Sünden dazu, die Gal 5, 19—21 und 1 Kor 6, 9 f erwähnt werden, weil der hl. Paulus sage, daß alle, welche diese Sünden begehen, das Reich Gottes nicht erben werden. An anderer Stelle² sagt Augustinus bestimmt, daß alle 1 Kor 6, 10 aufgezählten Sünden (darunter Geiz, Diebstahl, Trunkenheit, Schmähsucht und Raub) Todsünden (*peccata mortifera*) seien; einmal³ erklärt er auch alle Sünden gegen den Dekalog als Todsünden. Kassian⁴ zählt außer den drei bekannten noch Trunksucht, Diebstahl und Raub zu den Todsünden.

In den folgenden Jahrhunderten beschränkte man aber die öffentliche Buße wieder auf die drei Kapital-sünden. Leo I. verlangte die Kirchenbuße nur von denen, welche die drei Sünden tatsächlich und im engeren Sinne begangen hatten⁵. Die Griechen Johannes Klimax (um 600)⁶ und Anastasius Sinaita (um 700)⁷ bedauern, daß „durch die apostolischen Kanones“ Mörder und Ehebrecher von der Kirche ausgeschlossen, Häretiker aber, die zur Kirche zurückkehren, zu den heiligen Geheimnissen zugelassen werden⁸.

¹ De fide et operibus 18, 33 u. 19, 34.

² Speculum de script. (Migne, P. lat. 34, 994).

³ Sermo 351, 4, 7.

⁴ Conl. XXIII 15.

⁵ Ep. 167 inquis. 19.

⁶ Scal. par. gr. 15 (Migne, P. gr. 88, 889^b).

⁷ Hodegos c. 85 (Migne, P. gr. 89, 712^b).

⁸ Tertullian will als Montanist (de pud. c. 19, p. 262, 20) den Häretikern keine Rekonziliation gewähren: Aut si certus es, mulierem illam post fidem vivam in haeresin postea exspirasse, ut non quasi haereticae, sed quasi fidei peccatrici, cui veniam ex paenitentia

Im Mittelalter hat man den Namen Kapitalsünden auf die sieben Hauptsünden (besser Wurzelsünden) bezogen. Solcher Sünden hat zuerst Evagrius Pontikus (um 390) acht zusammengestellt¹. Von ihm übernahm sie Kassian, der im fünften Buche seiner Schrift *Conlationes* „De octo principalibus vitiis“ handelt. Gregor der Große sagt², der Stolz sei die Wurzel alles Bösen, und seine Sprößlinge seien die sieben Hauptsünden (*septem principalia vitia*); es sind dieselben, die wir als sieben Hauptsünden nennen, doch steht an letzter Stelle statt der Trägheit die Traurigkeit (*tristitia*). Sonst aber zählte man auch in der folgenden Zeit acht Hauptsünden, und zwar die früher von Kassian genannten; erst Petrus der Lombarde hat die Siebenzahl zur Anerkennung gebracht³, indem er die *acedia* mit der *tristitia* zu einer Sünde verschmolz; im 13. Jahrhundert ist dann auch die jetzige Reihenfolge eingeführt worden, nach der die *superbia* an erster und die *acedia* (Trägheit) an letzter Stelle steht. Der hl. Kolumban († 615) hat die Hauptsünden in die Bußdisziplin eingeführt; bald nachher erhielten sie den Namen *capitalia* (statt *principalia*) *vitia*. Alkuin⁴ gibt den Priestern den Rat, sie sollten die Pönitenten nach den acht Hauptsünden ausforschen.

§ 10. Die geheime Beichte.

1. Das Konzil von Trient hat erklärt (sess. 14 can. 6), daß die sakramentale oder geheime Beichte vor dem Priester von Christus eingesetzt und zum Heile notwendig sei. und

vindices, sane agat paenitentiam, sed in finem moechiae, non tamen et restitutionem consecutura.

¹ Er nennt sie *λογισμοί* und verfaßte eine Schrift: *Ἀντιρρητικὸς περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν* (Migne, P. gr. 40, 1271—1278). Die acht Sünden heißen hier: *γαστριμαργία, πορνεία, φιλαργυρία, λύπη, ὀργή, ἀκηδία, κενοδοξία, ὑπερηφανία*.

² *Moralia* 31, 45, 87 (Migne, P. lat. 76, 621).

³ Sent. 2 dist. 42, 8.

⁴ De officiis divinis c. 13.

daß sie von Anfang an in der Kirche bestanden habe. Die Geschichte der geheimen Beichte ist eines der dunkelsten Kapitel der Dogmengeschichte; vor allem ist es schwierig, sich ein klares Bild von ihrer Art und Verbreitung im christlichen Altertum zu machen. Man hat da mit den mannigfaltigsten Irrtümern zu kämpfen. Von den katholischen Dogmatikern — Schanz und Pohle nicht ausgenommen — wird noch immer auch aus den ersten Jahrhunderten ein großes Beweismaterial zusammengebracht, das zum großen Teile höchst zweifelhafter Natur ist und daher einer starken Sichtung bedarf; es werden Stellen auf die Privatbeichte bezogen, die zum Teil das öffentliche Bekenntnis oder nur die öffentliche Buße, zum Teil ein inneres Sündenbekenntnis, d. h. eine Herzensaussprache vor Gott allein, betreffen. Die Schwierigkeit wird dadurch erhöht, daß das griechische Wort *ἐξομολογῆσθαι* nicht bloß „bekennen“, sondern auch „büßen“¹ bedeutet, und daß es, wenn es „bekennen“ heißt, wie das lateinische *confiteri* sowohl das Bekenntnis vor den Menschen als auch die Herzensaussprache vor Gott ausdrückt: das ist ein Punkt, der viel zu wenig beachtet worden ist und in den katholischen Darstellungen der Geschichte der Beichte große Verwirrung angerichtet hat. Namentlich bei Chrysostomus und in der Schrift des Ambrosius *De paenitentia* ist unter dem Bekenntnis sehr oft die Selbstaussprache vor Gott zu verstehen. Es ist deshalb irreleitend, wenn Pohle schreibt²: „Die rechtfertigende Kraft einer reumütigen Beichte hebt Ambrosius hervor (de paen. II 6, 40): ‚Wenn du gerechtfertigt werden willst, bekenne deine Sünde; das demütige Bekenntnis wird die Bande deiner Sünden lösen.‘“ Es handelt sich in Wahrheit an dieser Stelle um die innere Anerkennung

¹ Z. B. bei Hermas, Vis. I 1, 3 u. III 1, 5.

² Lehrb. der Dogmatik III (1905) 494.

der Sündhaftigkeit; denn es geht vorher: „Rühme dich nicht als unschuldig, damit du dich nicht, indem du dich selbst rechtfertigst, noch mehr belastest.“

Die protestantischen Theologen leugnen, soweit ich sehe, alle die Existenz oder doch die Pflichtmäßigkeit der Privatbeichte in den ersten drei Jahrhunderten. Steitz behauptet ferner, daß der Priester in den ersten Jahrhunderten der Kirche überhaupt nicht absolvierte, sondern nur im lutherischen Sinne die göttliche Vergebung als geschehen ankündigte; er will auch beweisen, daß das ganze alte Bußwesen nur einen kirchlich disziplinären, keinen sakramentalen Charakter hatte. In der letzteren Anschauung ist ihm Lea gefolgt, während Karl Müller¹ erklärt, daß „diese Anschauung von Steitz den geschichtlichen Tatbestand auf den Kopf stellt“. Holl versteht die von der katholischen Kirche geforderte Beichte als eine periodische, „als ein regelmäßiges und pflichtmäßiges Bekenntnis auch der geheimsten Gedanken“, und sieht deswegen im hl. Basilius den Begründer des katholischen Beichtinstituts²; er kennt also nur die einmal jährlich von der Kirche geforderte Beichte und die Devotionsbeichte. Löning³ sagt wie viele andere: „Das ganze spätere Buß- und Beichtwesen der katholischen Kirche entsprang der Ausdehnung der Klosterdisziplin auf die Laienwelt.“ Die Schweizer Altkatholiken halten vor der Kommunionfeier eine gemeinschaftliche Bußandacht und nehmen an, daß sie die Sündenvergebung bewirke; in diesem Sinne versuchte Bischof Herzog⁴ den Beweis, daß die Privatbeichte wohl wünschenswert, von Christus aber nicht vorgeschrieben sei.

¹ Theol. Literaturzeitung 1897, 464 f.

² Enthusiasmus 257 A. 1 u. 267.

³ Gesch. des deutschen Kirchenrechts II (1878) 472 f.

⁴ Die obligatorische römische Ohrenbeichte eine menschliche Erfindung (1901).

2. Die geschichtliche Entwicklung des katholischen Beichtinstituts ist in letzter Zeit oft Gegenstand der Untersuchung gewesen¹. Die wichtigsten Publikationen sind folgende:

a) Von protestantischer Seite:

Lea, A history of auricular confession and indulgences in the Latin church, 3 Bde (1896). Die zwei ersten Bände handeln von der Beichte, der dritte vom Ablass. Der Verfasser ist ein amerikanischer Buchhändler und hat 1888 eine berühmt gewordene Geschichte der Inquisition in drei Bänden geschrieben, die gegenwärtig in deutscher Übersetzung erscheint. Er verfügt über ein ausgebreitetes Wissen und hat auch über Beichte und Ablass ein gewaltiges Quellenmaterial, selbst entlegener Art, gesammelt; dabei befreit er sich großer Ruhe und Sachlichkeit. Aber vom christlichen Altertum kennt er wenig, und das ist ein großer Mangel; selbst das klassische Werk des Morinus hat er fast gar nicht berücksichtigt; er behandelt also fast nur die Geschichte der Beichte im Mittelalter und in der Neuzeit. Lea schließt die protestantische Literatur prinzipiell aus, ist aber in katholischen Dingen schlecht bewandert, woraus viele Mißverständnisse entstehen; er findet Schwierigkeiten, wo keine sind, und bauscht andere auf. Er ist überzeugt, daß die Beichtpflicht als eine göttliche Einrichtung erst von Hugo von Sankt Viktor und von Petrus Lombardus gelehrt worden sei. Selbst von den sittlichen Wirkungen der Beichte hält

¹ Von früheren Darstellungen kommen noch immer in Betracht das oft erwähnte große Werk des Oratorianers Morinus: *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti paenitentiae* (1651), und zwei stark antikatholisch gefärbte Abhandlungen von Steitz (Das römische Bußsakrament [1854]; Die Bußdisziplin der morgenländischen Kirche in den ersten Jahrhunderten, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1863, 91—184). Frank, Die Bußdisziplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum 7. Jahrh. (1867), ist unkritisch und heute ganz unbrauchbar.

er wenig und beruft sich dafür auf die Statistik der unehe-lichen Geburten und der Selbstmorde in katholischen Ländern.

Eine gute Widerlegung des Werkes von Lea lieferte Boudinhon: *Sur l'histoire de la pénitence à propos d'un ouvrage récent*¹. Er unterscheidet in der Geschichte der Buße drei Perioden: zuerst herrschte die öffentliche Buße vor, dann im Beginn des Mittelalters die in den Bußbüchern tarifierte Buße; im späteren Mittelalter traten die Bußwerke zurück, und die Beichte wurde die Hauptsache.

Holl, *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum* (1898). Der Verfasser hat hinsichtlich der Absolutionsgewalt und des Bußwesens überhaupt in der griechischen Kirche des Mittelalters neue Wege gewiesen, die zwar nicht alle gangbar sind, aber doch alle Beachtung verdienen².

Durchaus maßvoll und sachlich wird das Bußwesen der alten Kirche von Loofs in seinem Leitfaden der Dogmengeschichte (4. Aufl., 1906, 205—208 u. 339—345) behandelt.

b) Von katholischer Seite:

P. A. Kirsch, *Zur Geschichte der katholischen Beichte* (1902). Das Buch ist eine Polemik gegen Schriften des alt-katholischen Bischofs Herzog: es behandelt also die Beichte nicht allseitig und ist auch an einzelnen Stellen anfechtbar. Doch verdienen die Methode und die Objektivität der Forschung hohes Lob.

Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive I* (1902, jetzt schon in 4. Auflage), bespricht S. 43—222

¹ *Revue d'histoire et de littérature religieuses* 1897, 306 ff u. 496 ff.

² Eine Widerlegung des Hollschen Buches, die Ermoni versucht hat (*La pénitence dans l'histoire à propos d'un ouvrage récent*, in der *Revue des questions hist.* 1900, 5—55) ist sehr oberflächlich. Ermoni hält die Werke von jenseits des Rheines für ermangelnd „de clarté et de méthode, du moins pour l'esprit français“; da er selbst sich zum Zwecke der Widerlegung an den Gedankengang Holls anschließen müsse, so sei auch seine Abhandlung kein „modèle de concision“ und ermangle der „qualités auxquelles nous sommes habitués“. Hätte der Aufsatz nur keine andern Fehler!

unter dem Titel: *Les origines de la pénitence* das ganze Bußwesen in den ersten Jahrhunderten der Kirche. Wie alle Abhandlungen Batiffols, so bedarf auch diese sehr der Nachprüfung.

Gartmeier, *Die Beichtpflicht historisch-dogmatisch dargestellt* (1905). Man sieht es dem Titel der Schrift nicht an, daß die Beichtpflicht nur für die ersten sieben Jahrhunderte zur Darstellung kommt; auch ist die Untersuchung nicht, wie angekündigt wird, historisch-dogmatisch, sondern rein dogmatisch. Außerdem verfällt der Verfasser in den bedenklichen Fehler, daß er verhältnismäßig späte dogmatische Begriffe, wie *quasi-materia* und *ex opere operato*, auf die ersten sieben Jahrhunderte überträgt¹. Seine Schrift ist von P. A. Kirsch scharf kritisiert worden², und mit allem Rechte; sie fordert tatsächlich fast Seite für Seite zum Widerspruch heraus. Der Hauptfehler des Verfassers ist, daß er durch künstliche Exegese die Quellen seinen Zwecken dienstbar zu machen sucht. Zwei Beispiele mögen dieses Verfahren Gartmeiers erläutern.

Die *Didache* sagt (c. 4): „In der Kirche bekenne deine Sünden, trete nicht zum Gebete hinzu mit schlechtem Gewissen“; ferner (c. 14): „An Sonntagen versammelt euch, brechet das Brot und saget Dank, nachdem ihr eure Sünden bekannt habt.“ Offenbar ist hier ein allgemeines Sündenbekenntnis gemeint. Gartmeier aber hält mit Palmieri, der auch sonst sein Hauptführer ist, ein sakramentales Privatbekenntnis für „viel wahrscheinlicher“. Hätte er darin recht, so wäre die Beichte in der alten Kirche noch viel häufiger gewesen als heute; dagegen spricht aber alles. Und nun ein zweites Beispiel. Irenäus erzählt³, daß Frauen von Schülern des Valentinianers Markus in der Gegend von

¹ S. 142 werden Stellen aus *Sermones* des hl. Ambrosius zitiert, die diesem gar nicht gehören.

² *Theologische Revue* 1907, 183 ff.

³ *Adv. haer.* I 13, 6.

Lyon zu Unzuchtssünden verführt wurden. Von diesen hätten einige ihren Fehler auch öffentlich bekannt; andere, die sich dazu nicht entschließen konnten, hätten sich still in Ver zweiflung von der Kirche zurückgezogen; eine dritte Klasse sei offen abgefallen; „andere endlich“, heißt es weiter. „schwanken und sind, wie es im Sprichwort heißt, weder drinnen noch draußen“. Der Sinn dieses letzten Satzes ist völlig klar; wie versteht ihn aber Gartmeier? Er sagt: „Dieser Vorgang ist offenbar so zu erklären, daß die Frauen nach dem geheimen Bekenntnis die Lossprechung von der Sünde erhielten und daher ‚drinnen‘ waren, nachher aber die Bedingung, auch öffentliches Bekenntnis vor der Gemeinde abzulegen, nicht erfüllten und daher wieder ‚draußen‘ waren.“¹

3. Ging der öffentlichen Buße regelmäßig eine geheime Beichte mit sakramentaler Absolution vorher? Irgend eine Art Schuldbekenntnis ging ihr jedenfalls vorher; daß dieses Schuldbekenntnis aber mit einer sofort eintretenden priesterlichen Absolution von den Sünden verbunden war, daß also die nach Ableistung der Bußwerke stattfindende Rekonziliation nur disziplinären Charakter hatte oder nur die Wiedenzulassung des Sünders zur kirchlichen Gemeinschaft und zur heiligen Kommunion bedeutete, ist eine ganz unhaltbare Meinung. Sie wurde mit aller Entschiedenheit von Frank² vertreten; er muß allerdings selbst gestehen: „Wohl wissen wir, daß nur

¹ Pohle (Lehrbuch III 496) findet in dieser Erzählung des Irenäus „die ersten Spuren der Unterscheidung zwischen öffentlicher und geheimer Beichte“, nämlich in den Worten: *αἱ μὲν καὶ εἰς φανερόν ἐξομολογοῦνται*. Aber diese Deutung der Worte ist keineswegs nötig; der Gegensatz zum öffentlichen Bekenntnis kann ein geheimes vor Gott allein sein, auf welches die Alten den größten Wert legten; auch könnte *ἐξομολογοῦνται* hier „büßen“ heißen. Auf derselben Seite versteht Pohle die Stelle Iren. I 6, 3 nicht richtig in dem Sinne, daß die bekehrten Weiber nicht nur ihre äußeren Unzuchtssünden, sondern auch ihre unreinen Begierden bekannten.

² Die Bußdisziplin 811 ff.

äußerst wenige Gelehrte unserer Meinung sind, und daß ein ganzes Heer der besten Kritiker und Forscher aus alter und neuer Zeit uns gegenübersteht, welche die entgegengesetzte Ansicht verteidigen.“ Zu diesen Gegnern gehört auch Morinus. Frank hat sich aber, wie er sagt, völlig überzeugt, daß sowohl in der morgenländischen als auch in der abendländischen Kirche die sakramentale Absolution der Auflegung der öffentlichen Buße stets voranging; er ist ebenso überzeugt, daß seine Beweise auch beim Leser die letzten Bedenken gegen die Wahrheit seiner Anschauung beseitigen werden. Auf katholischer Seite sind denn auch viele ihm gefolgt, so Gartmeier¹ und die Jesuiten Blötzer² und Stufler³. Die These ist aber falsch; eine Unterscheidung von *forum internum* und *forum externum* ist für die alte Kirche undurchführbar. Für diese meine Auffassung sprechen

a) Zeugnisse negativer Art, und zwar:

α) Die Quellen der alten Zeit wissen von einer regelmäßigen sakramentalen Absolution vor der Ausführung der Bußwerke nichts, auch Frank kann keine positiven Zeugnisse dafür beibringen. Da aber die Quellen hinsichtlich des Bußwesens im christlichen Altertum reichlich fließen, ist dieser Umstand für ihn wenigstens sehr bedenklich. β) Wie ich

¹ Er fragt sich (Die Beichtpflicht 71), wann zur Zeit der öffentlichen Buße die Absolution von den Sünden erfolgt sei, und antwortet, daß Palmieri richtig sage: „Die wirkliche Absolution, welche die Sünden tilgte, war jene, die unmittelbar dem Bekenntnis des Schuldigen folgte und die Auflegung der Buße begleitete.“

² Zeitschr. f. kath. Theol. 1887, 484 f und besonders 493—495; z. B. heißt es S. 494: „Wie oben, so ist auch hier wiederum darauf hingewiesen, daß auf die confessio nicht eine Strafe, sondern die Rechtfertigung erfolge; hiermit ist ein zweiter und dritter wesentlicher Unterschied zwischen diesem *forum* (paenitentiale) und dem *forum iudiciale* angegeben.“

³ Zeitschr. f. kath. Theol. 1907, 227 A. 1 sagt er, man müsse aus den Grundsätzen des Origenes über den Nutzen der Buße den zwingenden (!) Schluß ziehen, daß Rückfällige zwar Vergebung der Sünden erhielten, aber nicht mehr zum Gottesdienst zugelassen wurden.

früher (S. 145) erwähnt habe, verlangte der hl. Cyprian, daß denen, die sich erst auf dem Sterbebette zur Buße entschließen, die Rekonziliation und Kommunion verweigert werde; dasselbe beschloß das Konzil zu Arles 314 (can. 22). Welchen Zweck hätte diese Verweigerung gehabt, wenn solchen Sündern die sakramentale Lossprechung gewährt wurde? γ) Die Montanisten verweigerten den Kapitalsündern jede kirchliche Lossprechung; das geht mit aller Deutlichkeit aus Tertullians Schrift *De pudicitia* hervor, in welcher die Kapitalsünden als unvergebbar bezeichnet werden und denen, welche sie begangen haben, nur der Rekurs auf die Barmherzigkeit Gottes offen gelassen wird¹. Tertullian wirft aber den Katholiken in dieser Schrift nur die Erteilung der kirchlichen Rekonziliation, niemals aber die der sakramentalen Absolution an solche Sünder vor.

b) Positive Zeugnisse:

α) Das Bußedikt des Papstes Kallist lautete²: „Ich lasse die Sünden des Ehebruchs und der Hurerei denen nach, die Buße verrichtet haben“ (*delicta paenitentia functis dimitto*). Also nicht bloß der Kirchenfriede, sondern auch die Vergebung der Sünde wurde ihnen nach Ableistung der Buße zu teil. β) Hermas schreibt³: „Wenn jemand nach jener großen und heiligen Berufung, vom Teufel versucht, sündigt, so hat er eine Buße; wenn er aber dann wieder sündigt und Buße tut, ist das einem solchen Menschen unnütz; denn schwerlich wird er leben.“ γ) Der

¹ Esser schreibt im *Katholik* 1897, II 188: „Tertullian und die Montanisten sahen in der Reservation der schweren Sünden keineswegs ‚eine juristische Schöpfung der Kirche‘, ‚einen freiwilligen Verzicht der Kirche‘ auf die Ausübung einer ihr zustehenden Gewalt, sondern sie leugneten direkt diese Gewalt selbst, und sie faßten die Reservation derselben (der Sünden) als eine solche auf, nach der diese Sünden Gott reserviert seien und der Kirche die Gewalt, sie nachzulassen, nicht zustehe.“

² Tert., *De pud.* c. 1.

³ Mand. IV 3, 6.

hl. Augustinus sagt¹: „Der Friede der Kirche (Rekonziliation) läßt die Sünden nach, und die Fernhaltung vom Frieden der Kirche behält die Sünden.“

δ) Überhaupt bezeugen die Alten ausdrücklich und wiederholt, daß die kirchliche Rekonziliation nach Ableistung der Buße die Versöhnung mit Gott oder die Vergebung der Sünde bewirke, daß sie also sakramentalen Charakter habe. Demgemäß fand die Vergebung der Sünden nach damaliger Auffassung nicht schon durch die priesterliche Handauflegung bei der Aufnahme unter die Büsser statt. Ich will zwei Stellen dafür anführen, die Zahl ließe sich leicht vermehren. Cyprian² schreibt an Papst Kornelius: „Wir hatten schon früher, liebster Bruder, nach gemeinsamer Beratung bestimmt, daß die, welche bei der Anfeindung der Verfolgung vom Feinde zum Wanken und Fall gebracht worden waren und sich mit unerlaubten Opfern befleckt hatten, lange eine volle Buße tun, und wenn Krankheitsgefahr dränge, den Frieden im Angesichte des Todes erhalten sollten; denn es war nicht recht, und die väterliche Güte und göttliche Milde gestatteten es nicht, daß die Kirche den Anklopfenden verschlossen und den bußfertig Bittenden das Hilfsmittel heilsamer Hoffnung verweigert werde.“ Und Papst Leo I. sagt³: „Die große Barmherzigkeit Gottes kommt dem menschlichen Falle in der Art zu Hilfe, daß nicht nur durch die Gnade der Taufe, sondern auch durch das Heilmittel der Buße die Hoffnung des ewigen Lebens wiederhergestellt wird, damit die, welche die Gaben der Wiedergeburt verletzt haben, indem sie durch ihr eigenes Urteil sich verdammten, zur Vergebung der Sünden gelangen“; im folgenden führt Leo den Gedanken, daß die Rekonziliation

¹ De bapt. III 18, 23: Pax ecclesiae dimittit peccata et ab ecclesiae pace alienatio tenet peccata.

² Ep. 57, 1.

³ Ep. 108, 2.

nach geleisteter Buße unter Mitwirkung der Priester allein die Vergebung bei Gott bewirkt, noch weiter aus.

Die Sache ist so klar, daß jedes Bedenken ausgeschlossen ist. Was Frank und Blötzer für die gegen-
teilige Ansicht vorbringen, ist dagegen ohne Bedeutung. Frank¹ beruft sich darauf, daß die Sünder durch Hand-
auflegung in die öffentliche Buße eingeführt wurden, und
meint, diese Handauflegung müsse als Absolution verstanden
werden; ferner darauf, daß Kranke schon vor Ablauf der
Bußzeit die Absolution erhalten konnten. Blötzer zitiert
Stellen aus Augustinus², in denen für das Bekenntnis der
Sünden Verzeihung in Aussicht gestellt wird; sieht man aber
zu, so bemerkt man, daß es sich hier um das Bekenntnis
des Herzens vor Gott allein handelt.

4. Eine Beichte vor den Priestern zum Zwecke
der Bußauflegung und der Lossprechung von den
Sünden hat es von Anfang an in der Kirche ge-
geben. Sie stand aber in engem Zusammenhang
mit dem öffentlichen Bußwesen und wurde, wie die
öffentliche Buße, nur von denen streng gefordert, die eine
Todsünde im altchristlichen Sinne, d. h. eine Kapitalsünde,
begangen hatten. Der Begriff dieser Sünden war, wie
oben (S. 156 ff) gezeigt wurde, nicht genau umschrieben;
wurde er auf drei Sünden beschränkt, so sind diese als
Gattungen von Sünden zu verstehen; Basilius und Augustinus
hielten es aber für angemessen, den Kreis der Todsünden
noch mehr zu erweitern, und zwar entweder so, daß er die
Sünden gegen den Dekalog umschließt, oder im Sinne von
Gal 5, 19—21.

Hatte jemand eine dieser Sünden öffentlich begangen,
so wurde auch ein öffentliches Bekenntnis von ihm verlangt;
diesem ging aber selbstverständlich eine Aussprache oder ein

¹ Die Bußdisziplin 822.

² Bei A. Mai, Nova patrum bibliotheca I (1852) 386 u. 387.

Bekenntnis vor der Kirchenbehörde, also vor dem Bischof oder vor dem Bußpriester oder vor dem Bußgerichte, vorher. War die Sünde geheim, so genügte im allgemeinen die geheime Beichte, während die Buße und die Lossprechung wenigstens bis zum 4. Jahrhundert in der Regel öffentlich waren. Den Hergang erkennen wir am besten aus Origenes. Er empfiehlt es¹, die Sünden zu bekennen; so entledige man sich des Krankheitsstoffes und werfe unverdauliche Speisen aus; dann fährt er fort: „Aber sieh dich fleißig um, wem du deine Sünde bekennest, prüfe den Arzt, ob er mit den Schwachen schwach zu sein und mit den Weinenden zu weinen versteht. Erkennt er, daß deine Krankheit derartig sei, daß sie in der Versammlung der ganzen Gemeinde bekannt gemacht und geheilt werden müsse, so tu das auf den Rat des erfahrenen Arztes.“ Unter dem Arzte ist hier vornehmlich oder einzig der Priester zu verstehen; das zeigen andere Stellen, wie²: „Die Heiligen tun Buße für ihre Sünden, fühlen ihre Wunden, erkennen die Fehltritte, suchen den Priester auf, bitten um Heilung und verlangen die Reinigung durch den Bischof.“

Auch wenn eine Kapitalsünde nur innerlich, nämlich in Gedanken oder im Entschluß, begangen war, galten Beichte und Buße als sehr empfehlenswert, ja als notwendig. Das zeigt zunächst eine bekannte Stelle bei Cyprian³: „Wieviel größeren Glauben und bessere Frucht zeigen die, welche, obgleich sie von der Sünde des Opfern oder eines Opferscheines frei sind, doch, weil sie den Gedanken daran gehabt haben, dieses bei den Priestern Gottes bekennen, so ihr Gewissen eröffnen, die Last ihrer Seele ablegen und für ihre freilich kleinen Wunden nützliche Heilung suchen? ... Es mögen also die einzelnen,

¹ In ps. 37 hom. 2, 5.

² In Num. hom. 10, 1.

³ De lapsis 28 f. Es handelt sich hier, was oft nicht beachtet wurde, um die Sünde des Abfalls vom Glauben.

ich bitte euch, Brüder, ihr Vergehen bekennen, solange der, welcher gesündigt hat, noch im Leben ist, solange sein Bekenntnis noch angenommen werden kann, solange seine Buße und die Lossprechung der Priester beim Herrn genehm ist.“ Der spanische Bischof Pacian (um 380) hält auch in diesem Falle die Beichte für notwendig; er sagt¹, wer auch nur in Gedanken in solche Sünden gefallen sei, etwa einen Mord beschlossen habe, werde ohne Kirchenbuße Gottes Angesicht nicht schauen, in dieser Hinsicht dürfe man sich keinen Illusionen hingeben.

5. Mit dem Beginn des 4. Jahrhunderts erhielt die Privatbeichte eine größere Bedeutung und Ausdehnung. Schon seit der decischen Verfolgung gewann das öffentliche Bußwesen in den Städten des Orients, wo Bußpriester angestellt wurden, einen mehr privaten Charakter. Sozomenus² sagt ausdrücklich, daß das Bekenntnis vor dem Bußpriester an die Stelle des öffentlichen Bekenntnisses getreten sei. Auch das Bekenntnis der Frau, das im Jahre 391 zu Konstantinopel Anlaß zur Abschaffung des Bußpriesters gab, hatte mehr den Charakter einer geheimen Beichte³. Im 4. Jahrhundert aber fand im Morgen- wie im Abendlande in allen nicht exorbitanten Fällen, d. h. dann, wenn kein öffentliches Ärgernis zu sühnen war, ein halböffentliches oder sogar oft ein geheimes Verfahren statt: man beichtete dem Bischof oder auch einem Priester geheim, dieser legte Bußwerke auf, beaufsichtigte ihre Ableistung und erteilte dann geheim oder öffentlich die Absolution⁴.

Eine Menge von Stellen aus dieser Zeit legt von der Privatbuße Zeugnis ab. In der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts sagt der syrische Bischof Aphraates⁵:

¹ Paraenesis c. 5 (Migne, P. lat. 13, 1084).

² Hist. e. VII 16, 2.

³ Vgl. meine Jahrbücher S. 539.

⁴ Loofs, Leitfaden der Dogmengesch. 4 343.

⁵ Texte und Untersuchungen III 3 (1888), 114 ff.

„Wer euch seine Wunden zeigt, dem gebt als Heilung die Buße. . . . Wer euch aber seinen Schmerz offenbart, den stellt nicht bloß, damit nicht seinetwegen auch die Unschuldigen für schuldig gehalten werden von den Hassern und Feinden.“ Vom hl. Ambrosius erzählt sein Diakon Paulinus¹, er habe über die Sünden, die ihm jemand zum Zwecke der Auflegung der Buße beichtete, nur mit Gott gesprochen und damit den späteren Priestern ein gutes Beispiel gegeben. Am deutlichsten äußert sich über die Privatbuße der hl. Augustinus. Er ermahnt den Sünder², zu den Vorstehern der Kirche zu kommen und sich von ihnen das Maß seiner Buße bestimmen zu lassen, und wenn sein Vergehen vielen zum Ärgernis war und es dem Bischof für die Gemeinde nützlich zu sein scheine, so solle er sich nicht weigern, Buße zu tun mit Kenntnis vieler oder auch des ganzen Volkes. Ja Augustinus sagt sogar³, daß er Mörder und Ehebrecher, von deren Sünde er nur private Kenntnis habe, auch nur im geheimen zurechtweise und zur Übernahme der Buße zu überreden suche, daß er sie aber nicht öffentlich verrate.

Ein geheimes Bekenntnis konnte eine öffentliche Bußleistung und Absolution im Gefolge haben; diese Art der Buße nennt Loofs eine halböffentliche⁴. Es konnte aber auch bei Kapitalsünden eine reine Privatbuße eintreten, so daß auch die Ableistung der Buße und die Absolution geheim waren; das ergibt sich aus dem 30. Kanon des Konzils zu Karthago 397. Hier heißt es: „Ist das Vergehen öffentlich bekannt, so soll der Pönitent die Händeauflegung vor dem Altare (ante apsidem) empfangen“; im andern Falle wurde sie also geheim gegeben. Selbst Steitz⁵ muß einräumen, daß in der afrikanischen Kirche um 400 die Öffentlichkeit der Kirchenbuße sich nach der Öffentlichkeit des

¹ Vita Ambr. c. 39.

² Sermo 351, 9.

³ Sermo 82, 8, 11.

⁴ Leitfaden a. a. O.

⁵ Das römische Bußsakrament 103 f.

Vergehens richtete; man finde hier, meint er, die erste Spur einer Privatbuße und Privatrekonziliation.

Im 5. Jahrhundert war die Privatbuße mit der Privatbeichte noch weiter ausgebildet. Es ist also ganz falsch, wenn Batiffol¹ versichert, im Altertum habe es nur eine öffentliche Buße mit öffentlicher Lossprechung gegeben. Leo I. erklärte², die geheime Beichte genüge und die öffentliche dürfe nicht gefordert werden; er beschränkte ferner die öffentliche Buße auf die drei Kapitalsünden und sagte, wer sich in geringerer Weise durch Teilnahme an heidnischen Gastmählern oder an Götzenopferfleisch vergangen habe, könne durch Fasten und Handauflegung, d. h. durch geheime Buße und Lossprechung, Zutritt zu den heiligen Geheimnissen erlangen³. Lea meint deswegen, aber mit Unrecht, Leo I. habe neben der öffentlichen die private Buße eingeführt.

Mit der Beichte als Bestandteil der öffentlichen Buße verhielt es sich also im christlichen Altertum folgendermaßen: Zur Vergebung der Kapitalsünden in ihrem engeren oder weiteren Umfange ist von Anfang an ein Bekenntnis gefordert worden. Dieses war bald öffentlich bald geheim; seit dem Jahre 300 wurde aber das öffentliche immer seltener. Auch bildete sich spätestens im 4. Jahrhundert eine Privatbuße mit privater Lossprechung aus, die dann eintrat, wenn die Sünde entweder nur im geheimen geschehen war oder zu den Kapitalsünden nur im weiteren Sinne gehörte.

6. Im vorhergehenden handelte es sich um die Beichte der Kapitalsünden. Aber auch die Sünden,

¹ Études d'hist. I³ 200.

² Ep. 168, 2.

³ Ep. 167 inquis. 19: Si convivio solo gentilium et escis immolaticiis usi sunt, possunt ieiuniis et manus impositione purgari. . . . Si autem aut idola adoraverunt aut homicidiis vel fornicationibus contaminati sunt, ad communionem eos nisi per paenitentiam publicam non oportet admitti.

die nicht zu den Kapitalsünden gehörten, konnten der Schlüsselgewalt der Kirche unterworfen, also durch Beichte, Buße und Absolution getilgt werden. Daß dies auch geschah, ersehen wir aus einem Briefe des Papstes Innozenz I.¹ Es war geraten, solche Sünden, wenn sie bedeutender waren, zu beichten; z. B. sagt Gregor von Nyssa², wer fremdes Gut heimlich weggenommen habe und diese Sünde dem Priester beichte, werde sie durch diesen seinen Eifer heilen.

Aber man brauchte für diese Sünden die Schlüsselgewalt der Kirche nicht anzurufen, man brauchte sie nicht zu beichten. Das muß als feststehend betrachtet werden. Ich gehe nicht so weit wie Funk, der sagt³, daß mit dieser Art von Sünden keine Absolution verbunden war; man konnte von ihnen absolviert werden, allerdings nicht ohne Übernahme der Buße, die in den ersten drei Jahrhunderten vorwiegend eine öffentliche war. Daß diese Sünden nicht gebeichtet werden mußten, soll im folgenden zunächst bewiesen werden; danach werden die Einwendungen, die dagegen erhoben werden können, zurückgewiesen.

a) Beweise:

Pacian⁴ sagt (um 380): „Diese drei Sünden (die Kapitalsünden) sind wie der Hauch eines Basilisken, wie ein Giftbecher und wie die Angelrute des Todes zu meiden; alle übrigen aber werden durch den Ausgleich besserer Werke (*meliorum operum compensatione*) geheilt.“ Gregor von Nyssa⁵ wundert sich, daß die Väter die Habsucht, obschon der Apostel sie Götzendienst und Wurzel alles Übels

¹ Ep. 25, 7, 10: De paenitentibus autem, qui sive ex gravioribus commissis sive ex levioribus paenitentiam gerunt, si nulla interveniat aegritudo, quinta feria ante pascha eis remittendum Romanae ecclesiae consuetudo demonstrat.

² Ep. ad Letoium (Migne, P. gr. 45, 233).

³ Kraus, Realenzykl. I 181.

⁴ Paraenesis c. 4.

⁵ Ep. canonica (ad Letoium), can. 6.

nenne, übersehen hätten, und sagt, niemand erforsche die, welche vor den Klerus geführt würden, ob sie nicht etwa mit dieser Art von Idololatrie befleckt seien; dann fährt er fort: „Da aber die Väter diese Sünden übergangen haben, so halten wir es für ausreichend, sie mit dem öffentlichen Worte der Predigt, soweit als möglich, zu heilen, indem wir die aus Habgier entsprungenen Krankheiten als gewisse Leiden der Vollsaftigkeit durch das Wort reinigen.“

Am deutlichsten spricht der hl. Augustinus. In ep. 265, 7—8 erklärt er, es gebe drei Arten von Buße: die erste geschehe vor der Taufe, die zweite werde nach der Taufe „von den eigentlichen Büßern“ (*proprie paenitentes*) geleistet, nämlich von denen, die so gesündigt haben, daß sie exkommuniziert und nachher rekonziliert werden; die dritte Buße sei die tägliche (*cotidiana*), sie geschehe durch Fasten, Almosen und Gebet, besonders wenn wir an unsere Brust schlagen und sprechen: Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern. Ganz ähnlich spricht Augustinus an einer andern Stelle¹: „Also werden auf dreifache Weise die Sünden in der Kirche vergeben: in der Taufe, im Gebet und in der größeren Verdemütigung der Buße (in baptismo, in oratione, in humilitate maiore paenitentiae).“ Und wiederum bemerkt er², der Kreis der Todsünden sei verschieden gezogen worden, alle aber nähmen an, daß die zu diesem Kreise nicht gehörigen Sünden leicht durch Almosen gutgemacht werden könnten. Am deutlichsten aber spricht er *De symbolo* 7, 15: „Die, welche ihr öffentliche Buße tun seht, haben Verbrechen begangen, wie Ehebrüche oder andere unmenschliche Taten (*facta immania*); dafür tun sie Buße. Denn wenn ihre Sünden leicht wären (nam si levia peccata ipsorum essent), so würde zu ihrer Tilgung das tägliche Gebet hinreichen“; er meint

¹ *De symb.* 8, 16.² *De opere et eleemos.* 19, 34.

die fünfte Bitte des Vaterunsers. Das leidet also keinen Zweifel: Augustinus nennt alle Sünden, die keine öffentliche Buße heischen, leichte und tägliche und ist gewiß, daß sie durch gute Werke, insbesondere durch die fünfte Bitte des Vaterunsers, getilgt werden können. Eine Beichtpflicht für diese Sünden kennt er nicht; nicht einmal die Möglichkeit, sie durch Beichte zu tilgen, erwähnt er. P. Odilo Rottmanner, unser kürzlich (11. Sept. 1907) verstorbener bester Augustinuskennner, hat dieselbe Beobachtung gemacht; er schreibt¹: „Meines Wissens wird bei Augustinus, d. h. in seinen echten Schriften, nirgends ‚für geringere Todsünden‘ das geheime Bekenntnis verlangt.“

Und nicht minder bestimmt als der hl. Augustinus drückt sich Johannes Cassianus (um 425) aus. Er nennt Kapitalsünden, die den ewigen Tod verdienen, und zählt zu diesen Mord, Unkeuschheit, Ehebruch, Trunkenheit, Diebstahl und Raub; die andern aber, sagt er, können „durch die tägliche Gnade Christi, d. h. durch leichte Vergebung, getilgt werden, die in jedem Augenblick unser Herr auf das Gebet hin für unsere Verirrungen zu geben gewohnt ist“². An einer andern Stelle³ zählt er zweimal die Mittel zur Vergebung dieser Nichtkapitalsünden auf; es sind: Reue, Liebe, Almosen, Tränen, Bekenntnis der Sünden, Verdemütigung mit Besserung des Lebens, Fürbitte der Heiligen, Werke der Barmherzigkeit, Bekehrung anderer und Verzeihung der Beleidigungen. Hinsichtlich des unter diesen Mitteln genannten

¹ Historisches Jahrbuch 1898, 895.

² Conlationes XXIII 13, 2: Quisquis enim post baptismum et scientiam dei in illud mortis corpus inruerit, sciat se non cotidiana gratia Christi, id est facili remissione, quam momentis singulis exoratus dominus noster erroribus nostris donare consuevit, sed aut diuturna afflictione paenitudinis ac poenali dolore purgandum aut certe pro his in futurum aeterni ignis suppliciis addicendum.

³ Ebd. XX 8.

Bekennnisses der Sünden drückt er sich genauer aus (a. a. O. nr. 8): „Wenn du dich aber vor den Menschen schämst, deine Sünden zu bekennen, dann bekenne sie dem, welchem sie nicht verborgen bleiben können, in beständigem Flehen ohne Unterlaß, . . . der auch ohne Bloßstellung irgend einer Scham die Sünden zu heilen und ohne Schande sie zu vergeben vermag.“¹

b) Einwendungen.

a) Origenes schreibt²: „Es ist ein wunderbares Geheimnis, daß er uns befiehlt (Lv 5, 5), unsere Sünden zu bekennen. Auf jede Weise muß nämlich bekannt und alles veröffentlicht werden, was wir tun. Wenn wir etwas im geheimen tun, wenn wir es in der Rede allein oder sogar nur in Gedanken begangen haben, das alles muß bekannt werden. . . . Wenn man seine Sünden ausspricht, verdient man die Vergebung derselben.“ Der erste Eindruck, den man von diesen Worten gewinnt, ist der, daß es sich hier um ein Gebot handelt. Aber Origenes geht in seiner Forderung so weit, und sie entspricht so wenig der bekannten Beichtpraxis des Altertums, daß man annehmen muß, Origenes habe nur einen dringenden Rat geben wollen. Seine Worte sind auch so allgemein, daß man keine sicheren Schlüsse daraus ziehen kann; es ist nicht einmal gesagt, daß man dem Priester beichten solle.

β) Tertullian unterscheidet als Montanist in der Schrift „De pudicitia“ drei Klassen von Sünden: die unvergebbaren (drei Kapitalsünden), die täglichen (*modica*) und dazwischen „geringere“ (*leviora*). Von den letztgenannten bemerkt er³,

¹ Conl. XX 8, 8: Quodsi verecundia retrahente revelare ea coram hominibus erubescis, illi quem latere non possunt confiteri ea iugi supplicatione non desinas ac dicere ei: „Iniquitatem meam ego agnosco et peccatum meum contra me est semper; tibi soli peccavi et malum coram te feci“, qui et absque ullius verecundiae publicatione curare et sine improprio peccata donare consuevit.

² In Lev. hom. 3, 4. ³ c. 18 (p. 261, 26).

daß man für sie Verzeihung vom Bischof erlangen könne; es sind zweifellos dieselben, von denen er vorher¹ gesagt hat, daß man ihretwegen exkommuniziert werde. — Aber man sieht an der letzteren Stelle auch deutlich, welche Sünden er meint; es sind geringere Arten von Götzendienst, wie Teilnahme an Gladiatorenspielen und an heidnischen Gastmählern, Bekleidung von Staatsämtern oder ein zweideutiges Wort über den Glauben; es sind also solche Sünden, die den Kapitalsünden nahestehen, die aber doch die Montanisten nicht als unvergebbar auszugeben wagten. Für eine Beichtpflicht nichtkapitaler Sünden ergibt sich also aus den Worten Tertullians nichts.

γ) Selbst Augustinus kennt an einer Stelle² eine Klasse von Sünden, welche zwischen den Todsünden und den „täglichen“ Sünden stehen; er sagt von dieser Klasse: „Wenn es nicht einige Sünden gäbe, die nicht mit der demütigenden Buße zu strafen sind, die in der Kirche den eigentlichen Büßern auferlegt wird, sondern mit gewissen Heilmitteln der Zurechtweisung, so würde der Herr nicht sagen: Weise ihn zurecht zwischen dir und ihm allein“ (Mt 18, 15). Soll hier nicht die geheime Beichte für eine Klasse mittlerer Sünden, die zwischen den Kapitalsünden und den gewöhnlichen läßlichen Sünden stehen, gemeint sein? — Ich kann es nicht glauben, da Augustinus an vielen andern Stellen, die oben (S. 176 f) zitiert sind, eine solche mittlere Klasse von Sünden, die zu beichten wären, nicht kennt, sie sogar geradezu ausschließt. Der Sinn kann also nur folgender sein: Die einen Sünden werden durch öffentliche Buße, andere durch gute Werke, wieder andere, welche die christliche Liebe verletzen, durch brüderliche Zurechtweisung geheilt.

δ) Man hat sich auf katholischer Seite oft auf Chrysostomus berufen zum Beweise, daß zu seiner

¹ c. 7 (p. 232, 26).

² De fide et operibus 26, 48.

Zeit in Antiochien und auch in Konstantinopel die geheime Beichte vor dem Priester allgemein in Übung war und für alle „Todsünden“ im heutigen Sinne gefordert wurde¹. Aber diese Berufung ist verfehlt. Ich habe das früher in meinen „Jahrbüchern“ eingehend gezeigt², und meine Beweisführung hat vielfach Anerkennung gefunden³. Ich fasse mich darum hier kurz.

Chrysostomus spricht oft vom Bekenntnis der Sünden; aber er meint dabei entweder das öffentliche Bekenntnis vor vielen oder das Bekenntnis des Herzens vor Gott allein. Gerade auf das letztgenannte dringt er immer wieder und zeigt seine Notwendigkeit und seine Vorteile. Man könnte nun denken, er schließe in dieses Bekenntnis vor Gott auch das Bekenntnis vor dem Priester als dem Stellvertreter Gottes ein; aber davon sagt er nie etwas, ja einzelne Stellen schließen es völlig aus, z. B. diese⁴: „Darum ermahne und bitte ich immer wieder: Bekenntet Gott anhaltend! Ich führe dich nicht in den Kreis deiner Mitknechte und zwingen dich nicht, den Menschen die Sünden zu offenbaren; entfalte nur dein Gewissen vor Gott, zeige ihm selbst die Wunden und verlange von ihm Heilmittel; zeige dich dem, der dir keinen Vorwurf macht, sondern dich heilt; magst du auch schweigen, so weiß er doch alles.“ Man beachte auch folgende Worte⁵: „Wie aber werden wir Verzeihung erlangen, wenn uns die Sünden nicht einmal in den

¹ So Binterim, Denkwürdigkeiten V 2, 437 ff; Wildt im Kirchenlexikon II² 230 f; Schwane, Dogmengesch. II 1057; Pohle, Lehrbuch der Dogmatik III (1905) 493 f. Ich muß den Artikel „Der Väterbeweis für die Beichte“ in dem sonst trefflichen Buche von Pohle (III 492 ff) leider als weniger gelungen bezeichnen.

² Jahrbücher der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr. (1897) 540—544.

³ So bei Funk, Lehrb. der Kirchengesch.⁵ (1907) 177; Holl, Enthusiasmus 272; Kirsch, Zur Gesch. der kath. Beichte 76.

⁴ Contra Anomoeos hom. 5 (Montf. I 490^c d).

⁵ In Hebr. hom. 9 (ebd. XII 100^a).

Sinn kommen? Wäre das der Fall, so würde alles geschehen sein. Denn wie, wer zur Türe hineingeht, drinnen ist, so wird auch der, welcher seine Sünden erwägt und jede einzelne überdenkt, durchaus zu ihrer Heilung gelangen. Wenn er aber sagt: Ich bin ein Sünder, und nicht im einzelnen die Sünden erwägt und sagt: Ich habe das und das getan, so wird er niemals davon ablassen, da er immer zwar bekennt, aber keine Sorge für seine Besserung trägt.“ Auch Pohle ist es aufgefallen, daß Chrysostomus so oft die Schämigen(!) daran erinnert, daß sie Gott allein beichten; er erklärt sich das aber so, daß der Kirchenvater sie damit auf die Wohltaten des Beichtsiegels hinweisen wolle; schade nur, daß er nie vom Beichtsiegel ein Wort sagt, und daß es auch im Altertum nicht im strengen Sinne von heute bestanden hat (unten S. 198)! Ein offenkundiges Zeugnis für die Privatbeichte legt Chrysostomus, wie Kirsch mit Recht bemerkt, an keiner Stelle ab. Wohl sagt er einmal¹: „So tu auch du, zeige dem Priester (τῷ ἱερεῖ) die Wunde!“ Schwane beruft sich ganz besonders auf diese Stelle. Sieht man aber den Zusammenhang an, so erkennt man sofort, daß es sich um die brüderliche Zurechtweisung handelt; der Sinn muß sein: Zeige dem Priester den Fehler des andern, damit er ihn heile. Von einer Selbstanklage des Sünders kann hier nach dem Zusammenhange gar nicht die Rede sein². Wie sehr das damalige Beichtwesen vom heutigen verschieden ist, zeigt auch der Umstand, daß Chrysostomus in seinen sechs Büchern „Vom Priestertum“, in denen er die Würde und Bürde des Priestertums eingehend schildert, 17 Aufgaben der Priester aufzählt, unter ihnen aber nicht das Beichthören³.

¹ De statuis hom. 3 (Montf. II 42^d°).

² Die Lesart τῷ ἱερεῖ erscheint mir sehr verdächtig; sie paßt gar nicht in den Zusammenhang.

³ Auf diesen Umstand wurde schon in der Theol. Quartalschr. 1829, 94 aufmerksam gemacht.

Und wenn Sokrates¹ und Sozomenus² sagen, Patriarch Nektarius von Konstantinopel habe durch die Abschaffung des Bußpriesters „einem jeden die Freiheit gegeben, nach seinem eigenen Gewissen zu den heiligen Geheimnissen hinzuzutreten“, so kann das nur den Sinn haben, daß man nach Abschaffung des Bußpriesters wenigstens zeitweise ohne Beichte den heiligen Geheimnissen nahen durfte.

7. Es ist nicht zu leugnen, daß die heutige Buß- und Beichtpraxis der Kirche sich von der altchristlichen vielfach unterscheidet. Die Hauptunterschiede sind folgende:

a) Eine Beichtpflicht bestand im christlichen Altertum, wie heute, nur für die Todsünden; aber nicht alles, was wir heute Todsünde nennen, galt damals als solche. Zwar war damals, wie wir oben (S. 156 ff) gesehen haben, der Umfang der Todsünde nicht überall derselbe; aber Sünden, wie das Nichthalten eines Fasttages und Versäumnis der Messe an einem einzelnen Sonntage und namentlich manche Gedankensünde, die wir heute als Todsünde betrachten, hätte man in alter Zeit schwerlich als solche bezeichnet; jedenfalls bestand für derartige Sünden keine allgemeine Beichtpflicht. Man war überhaupt nur die Sünden zu beichten verpflichtet, die der öffentlichen Bußzucht unterlagen, und da dies vorwiegend Tatsünden waren, war die Beichte von Gedankensünden verhältnismäßig viel seltener als heute. Auch Schanz³ sagt, daß damals „über die Unterscheidung der peccata venialia und mortalia noch keine sichere Bestimmung vorlag“. Kassian bemerkt einmal⁴, Zerstreung im Gebet sei keine läßliche Sünde, sondern eine sehr schwere (gravissimum crimen).

¹ H. e. V 19.

² H. e. VII 16.

³ Die Lehre von den heiligen Sakramenten 575.

⁴ Conl. XXIII 6, 4.

b) Im Altertum wurde die Absolution (oder Rekonziliation), außer im Notfalle, nicht sofort nach der Beichte, sondern erst nach Verrichtung der Bußwerke erteilt, und diese Bußwerke waren viel schwerer und länger dauernd als heute. Die Absolution wurde also damals nicht bloß vom Bekenntnis der Sünden, sondern auch von dem nachher betätigten Bußeifer abhängig gemacht; daß es so sein müsse, sagt Papst Innozenz I. ausdrücklich¹. Der Umschwung hat sich allmählich vollzogen². Schon in den *Statuta Bonifatii* (c. 31) heißt es: „Jeder Priester soll dafür sorgen, daß alle Pönitenten sofort nach Ablegung ihrer Beichte durch sein Gebet rekonziliert werden.“³ In früherer Zeit wurde gelegentlich die Auflegung der Buße als einziger Zweck des Bekenntnisses bezeichnet⁴; aber später wurde die Beichte mehr und mehr die Hauptsache, und die Bußwerke traten zurück; das zeigt sich deutlich in den Worten Alkuins⁵: „Der Herr wartet auf unser Bekenntnis, um uns das liebliche Geschenk der Verzeihung zu gewähren. . . . Darum will er von den Sündern das Geschenk des Bekenntnisses empfangen, damit er nicht finde, was er strafen müßte. . . . Denn dann wirst du die vollkommene Wohltat der Heilung

¹ Ep. 25, 7, 10: Ceterum de pondere aestimando delictorum sacerdotis est iudicare, ut attendat ad confessionem paenitentis et ad fletus atque lacrimas corrigen- tis, ac tum iubere dimitti, cum viderit congruam satisfactionem suam. Tertullian spricht (de pud. c. 2, p. 224, 4) von „venia ex castigatione“.

² Loofs, Leitfaden der Dogmengesch. ⁴ 484—490.

³ Bei Hardouin III 1944 und Mansi XII 386: Curet unusquisque presbyter statim post acceptam confessionem paenitentium singulos data oratione reconciliari.

⁴ Paulinus, Vita Ambrosii c. 39: . . . quotienscumque illi aliquis ob percipiendam paenitentiam lapsus suos confessus esset. Von Papst Leo I. werden (ep. 168, 2) die Beichtenden bezeichnet als „qui paenitentiam poscunt“.

⁵ Ep. 15, 4 (Migne, P. lat. 101, 651 und Jaffé, Bibl. VI 575 f). Ähnlich Ep. 217 (Jaffé, Bibl. VI 717).

erlangen können, wenn du dem Arzte die Wunden deines Gewissens nicht verheimlichst.“ Selbst bei den schwersten Sünden, die eine langjährige öffentliche Buße verlangten, kam es in spätkarolingischer Zeit vor, daß man nur während eines Teiles dieser Bußzeit vom Abendmahl fern bleiben mußte; die Rekonziliation wurde also schon vor Ablauf derselben erteilt¹. Im Altertum hatte man sich gesträubt, Sünder, die sich erst auf dem Sterbebette bekehrten, zu rekonzilieren (oben S. 145); noch Cäsarius von Arles im 6. Jahrhundert hält von einer solchen Bekehrung vor dem Tode nicht viel². Aber Karl d. Gr. verlangte, gemäß dem damaligen Brauche, daß Sterbenden die Rekonziliation gewährt werde, auch wenn sie sich früher nicht zur Buße bereit erklärt hätten³. Dieser Brauch hat gewiß viel dazu beigetragen, daß man geneigt wurde, auch sonst gleich nach der Beichte zu absolvieren.

c) Eine periodische Beichte, wie sie vom vierten Laterankonzil für alle Christen ohne Unterschied verordnet wurde, ebenso eine regelmäßige Beichte vor Empfang der heiligen Kommunion, die heute bei Laien üblich ist, hat das christliche Altertum nicht gekannt. In Klöstern war schon im 4. Jahrhundert eine regelmäßige Beichte vor dem Vorsteher als Mittel der Vollkommenheit Brauch. Für das 13. Jahrhundert aber war die Vorschrift des Lateranense IV. nichts Neues; denn eine regelmäßige Beichte bei Beginn der Fastenzeit und vor Empfang der Kommunion war damals längst in Übung; auch hatten schon

¹ Beispiele bei Hinschius, System des kath. Kirchenrechts V 107 A. 7.

² Pseudo-Augustinus, Sermo 393 (Migne, P. lat. 39, 1714 u. 67, 1082): Si quis positus in ultima necessitate aegritudinis suae voluerit accipere paenitentiam et accipit et mox reconciliatur. et hinc vadit, fateor vobis, non illi negamus quod petit, sed non praesumimus, quia hinc bene exit; non praesumo, vos non fallo, non praesumo! Auch aus diesen Worten klingt die alte Auffassung durch, daß die Beichte zunächst die Auflegung geeigneter Bußwerke zum Zweck hat.

³ Capit. 19, 10 vom Jahre 769 (in den Mon. Germ.: Capit. regum Franc. I 45).

Provinzialsynoden verordnet, daß man einmal oder dreimal im Jahre beichten solle. „Der Wunsch und das Verlangen der Kirche, daß regelmäßig gebeichtet werde, stand seit langem fest; an eine allgemein angenommene Beichtzeit hatte man sich gewöhnt.“¹ Die Bestimmung des vierten Laterankonzils 1215 lautet (c. 21): „Jeder Gläubige jedes Geschlechtes (omnis utriusque sexus fidelis) soll, wenn er zu den Jahren der Unterscheidung gekommen ist, alle seine Sünden geheim (solus) wenigstens einmal im Jahre gewissenhaft dem eigenen Priester (proprio sacerdoti) beichten und die ihm auferlegte Buße nach Kräften verrichten, auch zum mindesten in der österlichen Zeit das Sakrament der Eucharistie empfangen.“² Unter dem eigenen Priester ist der Pfarrer zu verstehen. „Will jemand“, so heißt es weiter, „aus gutem Grunde einem fremden Priester beichten, so erbitte er sich und erhalte auch von seinem eigenen Priester die Erlaubnis; denn sonst kann ein anderer ihn nicht lösen und binden.“³

8. Gewöhnlich wird auf protestantischer Seite das mittelalterliche Beichtwesen, insbesondere die

¹ So Caspari in Hauck, Realenzykl., Art. „Beichte“. Die Beweisstellen aus den Schriftstellern und Synoden nach dem Jahre 800 stellt Kirsch (Zur Gesch. der kath. Beichte 173—183) gut zusammen. Eine Synode zu Gran im Jahre 1114 verordnete (Hefele, Konziliengesch. V 289): „Alle Laien müssen Ostern, Pfingsten und Weihnachten, die Kleriker an allen größeren Festen beichten und kommunizieren.“ Etwas später schrieb Alanus ab Insulis (um 1200) in seiner Abhandlung *De arte praedicatoria* (Migne, P. lat. 210, 179): „Die Laien haben die Pflicht, dreimal im Jahre eine spezielle Beichte abzulegen, nämlich Weihnachten, Ostern und Pfingsten. . . . Aber heutzutage hat die Unsitte überhandgenommen, daß ein Laie oder Kleriker kaum einmal im Jahre seine Beichte ablegt, und wenn er es tut, geschieht es mehr aus Gewohnheit als aus Reue des Herzens.“ ² Mansi XXII 1007 f.

³ Trifft das Beichtdekret des Lat. IV. nur den, der im Laufe des Jahres schwere Sünden getan hat? Kirsch (a. a. O. 186) scheint das anzunehmen. Hinschius (a. a. O. IV 119) sagt, die Ansichten seien geteilt; er selbst hält eine Beschränkung des Gebots auf läßliche Sünden für nicht gerechtfertigt. Dieselbe Auffassung wie Hinschius vertritt auch Schanz (Die Lehre von den heiligen Sakr. 576 f.) und sehr entschieden Hugo Koch (Theol. Revue 1903, 613).

regelmäßig wiederkehrende Beichte und das Bekenntnis auch der kleineren Gedankensünden, als eine Ausdehnung der Klosterdisziplin auf die Laienwelt erklärt. „Daß das wirkliche Bekenntnis aller Sünden“, schreibt Harnack¹, „dem Priester gegenüber und die Auflegung von Satisfaktionen aller Art für die Hunderte von Verfehlungen des Lebens, daß mit einem Wort die Privatbuße vor dem Priester die Regel wurde, erklärt sich nur aus der allmählichen Einbürgerung der Mönchspraxis in der Weltkirche. Begonnen hat die Sache in der iroschottischen Kirche, die ja in eminentem Sinne Mönchskirche gewesen ist.“ Damit wir uns hierüber ein Urteil bilden können, müssen wir das Beichtwesen in den Klöstern der alten Zeit uns vor Augen stellen.

Der hl. Basilius empfiehlt für seine Klöster abendliche Gewissenserforschung und Mitteilung aller begangenen Fehltritte an die Gemeinde, damit sie durch gemeinsames Gebet geheilt werden². An andern Stellen aber sagt er, man solle seine Sünden nicht allen bekennen, sondern „denen, welchen die Verwaltung der Geheimnisse Gottes anvertraut ist“³, oder dem Vorsteher oder „solchen, die das Vertrauen der Brüder genießen“⁴. Wenn eine Schwester dem „Presbyter“⁵ beichte, sei zu empfehlen, daß die Äbtissin dabei ist⁶. Endlich wird

¹ Lehrb. der Dogmengesch. III³ 300. Ebenso Steitz, Das römische Bußschr. 112 ff; Löning, Gesch. des deutschen Kirchenrechts II (1878) 472 ff; Holl, Enthusiasmus 267; zum Teil auch Loofs, Leitfaden⁴ 479. Holl, der irrtümlich Pflichtbeichte mit periodischer Beichte identifiziert, sieht sogar den hl. Basilius als den Begründer des ganzen katholischen Beichtinstituts an (a. a. O.); ebenso auch Kliefoth, Liturg. Abh. II 102.

² Sermo 1 fin. (Migne, P. gr. 31, 881^b; Regula brevis, interrog. 227)

³ Reg. brevis 288: Ἀναγκαῖον τοῖς πεπιστευμένοις τὴν οἰκονομίαν τῶν μυστηρίων τοῦ θεοῦ ἐξομολογεῖσθαι τὰ ἁμαρτήματα.

⁴ Reg. fusior 26: ἀπογυμνοῦν τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας τοῖς πεπιστευμένοις τῶν ἀδελφῶν.

⁵ Ein Priester braucht damit nicht gemeint zu sein; denn auch bei Kassian (z. B. inst. IV 9, 1) heißt der Klostervorsteher senior.

⁶ Reg. brevis 110.

in den Mönchsregeln des Basilius gesagt, daß jedes Vergehen dem Vorsteher mitzuteilen ist, sei es von dem, der gefehlt hat, sei es von denen, die davon wissen, sofern sie es nicht selbst heilen können¹. Aus alledem ergibt sich, daß die öftere Beichte in diesen Klöstern ein Disziplinar mittel war; man sollte jeden Abend sein Herz, auch seine geheimsten Gedanken, den Brüdern offenbaren, bedeutende Verfehlungen aber dem Vorsteher oder andern Vertrauensmännern mitteilen. Ob unter „denen, welchen die Geheimnisse Gottes anvertraut sind“, Priester oder vielmehr dieselben, welche sonst die Vertrauensmänner der Brüder genannt werden, zu verstehen sind, ist nicht zu entscheiden; das letztere scheint mir wahrscheinlicher. Ebenso bleibt es zweifelhaft, ob bei diesen Klosterbeichten oder doch bei einem Teil derselben in der ältesten Zeit eine sakramentale Rekonkiliation stattfand.

Auch Kassian empfiehlt das Bekenntnis selbst der geheimsten sündhaften Gedanken². Die Regel des hl. Benedikt bezeichnet es als einen Akt der Verdemütigung, wenn der Mönch alle seine bösen Gedanken und seine verborgenen Fehltritte dem Abte nicht verheimlicht. Die Regel Chrodegangs verlangt in ihrer ursprünglichen Gestalt (c. 14), jeder Kanoniker solle jährlich zweimal seine Beichte vor dem Bischof ablegen, das erste Mal vor Beginn der Fastenzeit und dann von Mitte August bis zum 1. November; in der erweiterten Regel aber heißt es (c. 32), er habe vor den drei Hauptfesten zu beichten.

In Irland und England fand diese Klosterpraxis auch beim Volke Eingang. Das kam daher, daß in diesen Ländern eine öffentliche Buße mit Rekonkiliation

¹ Reg. fusior 46.

² Conl. II 11, 6 f; Inst. IV 9, 1: Ad quod ut facile valeant pervenire, consequenter instituuntur, nullas penitus cogitationes prurientes in corde perniciose confusione celare, sed confestim ut exortae fuerint, eant suo patefacere seniori.

gar nicht bestand¹, und daß der Einfluß der Klöster hier besonders groß war. Wir sind über das dortige Bußwesen vorzüglich unterrichtet durch die Bußbücher (oben S. 150)², die den Mönchspriestern Anleitung geben sollen, wie sie den Laien geeignete Bußstrafen auflegen. Das älteste von ihnen stammt aus Irland und ist genannt nach einem gewissen Vinniaus (um 570). Den größten Einfluß erlangte das Paenitentiale des Theodorus, eines griechischen Mönches, der 690 als Erzbischof von Canterbury gestorben ist. Von Irland sind die Bußbücher durch den hl. Kolumban († 615) ins Frankenreich übertragen worden; er hat auch selbst, wie es scheint, ein solches verfaßt. Daß es auch ein echtes römisches Paenitentiale gegeben hat, wollte Weihbischof Schmitz³ von Köln beweisen; es ist aber sehr fraglich.

Zweifellos haben nun die irisch-angelsächsischen Mönche und Bußbücher auf das Beichtwesen im Frankenreiche großen Einfluß ausgeübt. Das Eigentümliche dieser Bücher war, daß sie im Unterschiede von der früheren öffentlichen Bußdisziplin auch die gewöhnlichen Sünden, namentlich die bösen Gedanken und Begierden, berücksichtigten. Durch ihre Einführung wurde also das Gewissen geschärft und das Beichten häufiger⁴. Dogmatisch blieb einstweilen die Unterscheidung zwischen schweren und läßlichen Sünden unsicher, und man forderte daher streng nur für verhältnismäßig wenige Sünden das Bekenntnis und die kirchliche Lossprechung. Aber die Praxis eilte der Theorie voraus⁵; sie hat zunächst bewirkt, daß der Begriff der schweren Sünde sich erweiterte

¹ Paenitentiale Theodori I 13, 4.

² Wassersleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche (1851). Herm. Jos. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche, 2 Bde (1883 u. 1898). ³ Die Bußbücher II 138 ff.

⁴ Über diesen Einfluß der irisch-angelsächsischen Bußbücher vgl. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands I² 262—268; Löning, Gesch. des deutschen Kirchenrechts II 469 ff; Schanz, Die Lehre von den heiligen Sakramenten 373—375. ⁵ So auch Schanz a. a. O. 574.

und damit auch die Pflichtbeichte größere Ausdehnung erhielt; sie hat ferner die früher nur in Klöstern übliche Devotionsbeichte, namentlich das regelmäßige Beichten vor der heiligen Kommunion, auch im Volke heimisch gemacht¹. So ganz ohne Widerspruch drang allerdings die neue Praxis nicht durch; Alkuin sagt², daß in der Provinz Gothia niemand von den Laien den Priestern seine Beichte ablegen wolle, alle wollten nur Gott beichten; noch im Jahre 813 bemerkte das Konzil von Châlons (can. 33): „Einige sagen, daß man nur Gott allein seine Sünden zu beichten brauche.“

Ist aber auch ein Einfluß der irisch-angelsächsischen Klosterpraxis auf das abendländische Beichtwesen nicht zu leugnen, so darf dieser doch auch nicht überschätzt werden, wie es auf protestantischer Seite gewöhnlich geschieht. Die katholische Beichte, wie sie sich im Mittelalter gestaltete und noch heute ist, geht vielmehr in ihrem Wesen auf die Anfänge des Christentums zurück. In demselben Maße, in welchem die öffentliche Buße im frühen Mittelalter sich verengte und dann allmählich sich verlor, gewann die Privatbuße mit dem geheimen Bekenntnis an Bedeutung und Verbreitung. Das geschah besonders im 4. und 5. Jahrhundert, in welchen nach den Zeugnissen des hl. Augustinus und des hl. Leo I. die Privatbuße eifrig gepflegt wurde (oben S. 172 f); sie hat, wie auch Loofs³ gestehen muß, „wenigstens in einzelnen Ländern die Brücke geschlagen zwischen den altkirchlichen Zuständen und der Zeit der aufkommenden Beichtbuße“. Die Beichte der geheimen Sünden vor dem

¹ Theodori liber de mensura paenitentiarum (Paenit. Theodori) c. 42, bei Wasserscheleben a. a. O. 360: Confessiones autem dari diligentius praecipitur, maxime de commotionibus animi, antequam ad missam eatur. . . . Sicuti a peccatis capitalibus cavendum est, antequam communicandum sit, ita etiam ab incertioribus vitiis et morbis languentis animi.

² Ep. 277 (ed. Jaffé): . . . neminem ex laicis suam velle confessionem sacerdotibus dare, quos a deo Christo cum sanctis apostolis solvendi ligandique accepisse potestatem credimus. ³ Leitfaden⁴ 481.

Priester hatten schon Origenes und Cyprian dringend empfohlen; ein regelmäßiges Bekennen auch der geheimsten Gedankensünden war schon früh — man denke an Basilius und Kassian — als Mittel der Vollkommenheit angeraten worden. Den Hauptunterschied von einst und jetzt hat wohl am besten Karl Müller darin gefunden¹, daß die Beichte „ehemals nur den Anfang der Bußleistungen bezeichnete, später aber sofort von der Absolution gefolgt war, und daß die gebeichteten Sünden ursprünglich etwas ganz (?) anderes waren als später“. Die Dogmatik hat später das Verhältnis der einzelnen Teile des Bußsakramentes zueinander genauer untersucht und den Begriff und Umfang der schweren Sünde bestimmt gefaßt; „aber darüber“, sagt Schanz², „bestand schon damals (im christlichen Altertum) nirgends ein Zweifel, daß die Kirche ein Bußgericht habe, die Buße neben der Taufe das Sakrament für die Schiffbrüchigen sei“.

9. Die Absolutionsformel hatte bis zum 12. Jahrhundert in der gesamten Kirche deprekative Gestalt, also den Charakter eines Gebetes; von da ab kamen mehr und mehr in der abendländischen Kirche indikative oder deklarative Formeln (ego te absolvo) auf und wurden entweder allein oder in Verbindung mit dem früher üblichen Gebete gebraucht, bis um 1250 die deprekativen Formeln ganz verdrängt waren³. Schon der hl. Thomas von Aquin erklärte jede in die Form einer bloßen Bitte gekleidete Absolutionsweise für ungültig⁴; das Konzil von Trient hat dann definiert (sess. 14 c. 3), daß die Worte „Ego te absolvo

¹ Theologische Literaturzeitung 1897, 465.

² Die Lehre von den heiligen Sakramenten 575.

³ Das haben Morinus (Comment. hist. VIII 8, Ausg. 1682 S. 529 ff), und Lea (A history I 129 u. 481 ff) bewiesen. Pohle (Lehrb. III 430 f) erkennt die Tatsache an. Leo I. sagt z. B., daß der Priester bei der geheimen Beichte „als Fürbitter für die Sünden der Büßenden eintrete“ (ep. 168, 2), und daß „die Erbarmung Gottes nur durch das Flehen der Priester erlangt werden könne“ (ep. 108, 2).

⁴ Opusc. 18 (al. 22) de forma absolutionis. Summa theol. III q. 84 art. 3.

a peccatis tuis in nomine patris“ usw. die Form des Sakramentes seien. Die griechische Kirche, außer den Armeniern, bedient sich noch heute ausschließlich der deprekativen Form.

Aber welchen Sinn hatte die deprekative Absolutionsformel der Alten? War sie eine bloße Bitte um Verzeihung oder bewirkte sie die Verzeihung selbst? Auf katholischer Seite nimmt man den sakramentalen Charakter der priesterlichen Absolution auch für die altchristliche Zeit allgemein an. Die Protestanten sind nicht einig; Karl Müller¹ erkennt ihn an, Harnack² bestreitet ihn; er sagt: „Weder stand es fest, daß der Priester allein Sünden vergeben könne, noch war der Wert und Erfolg der priesterlichen Vergebung sichergestellt.“ Loofs meint³, die vulgäre Anschauung sei gewesen, daß den Pönitenten durch die Priester die Sünden „erlassen“ würden, aber manche hätten diesen nur die Rolle des Fürbitters und Arztes zugesprochen. Die Sache ist aber, wie ich meine, ganz klar: Der Form nach tritt zwar der Priester nur als Fürbitter für den Pönitenten auf; aber man war überzeugt, daß Gott dieser Bitte immer willfahre, und daß bei den Todsünden die Vermittlung der Kirche auch unumgänglich sei. Man legte allerdings den Bußwerken des Sünders größere Bedeutung als heute zu und glaubte, daß die Vergebung das Ergebnis sowohl der priesterlichen Interzession als auch der Bußleistung des Sünders sei; das sagt Papst Leo I. ausdrücklich⁴.

Daß die Alten der priesterlichen Rekonziliation sakramentalen Charakter beilegten, ist leicht zu beweisen. Papst Kallist I. erklärte in seinem oft genannten Edikte: „Ich lasse die Sünden des Ehebruchs und der Hurerei denen, die Buße getan haben, nach (ego ...

¹ Theol. Abhandlungen, Weizsäcker gewidmet (1892) 292.

² Lehrb. d. Dogmengesch. III³ 301 f.

³ Leitfaden⁴ 487 f. ⁴ Ep. 108, 2.

peccata dimitto)“; daß er sich dabei auf die der Kirche von Christus übertragene Schlüsselgewalt berufen hat, ersieht man deutlich aus Tertullian¹. Ferner rät der hl. Augustinus dem Todsünder entschieden, zu der Schlüsselgewalt der Kirche seine Zuflucht zu nehmen, und sagt, er könne sich, wenn er das nicht tue, nach diesem Leben kein Heil versprechen². Am deutlichsten spricht Papst Leo I., namentlich in Ep. 108, 2. Hier heißt es: „Die göttliche Barmherzigkeit kommt den menschlichen Vergehungen so zu Hilfe, daß nicht nur durch die Taufgnade, sondern auch durch das Heilmittel der Buße die Hoffnung des ewigen Lebens wiederhergestellt wird, damit die, welche die Gaben der Wiedergeburt verloren haben, indem sie sich durch ihr eigenes Urteil verdammt, zur Verzeihung ihrer Verbrechen gelangen, da die Hilfsmittel der göttlichen Güte so eingerichtet sind, daß nur durch das Flehen der Priester die Vergebung Gottes erlangt werden kann (ut indulgentia dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri).“ Der Herr habe nämlich den Vorstehern der Kirche die Gewalt gegeben, solche, welche bekennen und Buße tun, zu rekonzilieren. „Zu diesem Werke aber“, fährt Leo fort, „wirkt der Erlöser selbst beständig mit und steht nie dem fern, was er seinen Dienern auszuführen befahl, da er sagt: ‚Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.‘ Wenn also etwas durch unsern Dienst in rechter Ordnung und mit gewünschtem Erfolge ausgeführt wird, so ist es uns ohne jeden Zweifel vom Heiligen Geiste geschenkt.“ Alkuin nennt den Priester einen Mithelfer zur Rekonziliation (recon-

¹ De pud. c. 21.

² Sermo 351, 9: Implicatus igitur tam mortiferorum vinculis peccatorum detrectat aut differt aut dubitat confugere ad ipsas claves ecclesiae, quibus solvatur in terra, ut sit solutus in caelo, et audet sibi post hanc vitam, quia tantum christianus dicitur, salutem aliquam polliceri.

ciliationis adiutor); aber in demselben Briefe (112) wird auch gesagt, daß der Priester selbst rekonziliert und daß er „kraft kirchlicher Vollmacht löst“ (ex ecclesiastica auctoritate solvere).

Loofs behauptet¹, die ältere Auffassung sei gewesen, daß der Priester bei der Absolution die Versöhnung des Sünders mit Gott nur konstatiere, aber nicht bewirke. Ich halte das nicht für richtig. Haben die Priester, wie die Alten oft gesagt haben, die Binde- und Lösegewalt, dann lösen sie selbst und erklären nicht bloß, daß gelöst sei. Auch Augustinus spricht den Priestern die Schlüsselgewalt zu²; wie kann also Steitz sagen³, daß er von einer Vergebung an Gottes Statt kraft der auf diesen Stand delegierten richterlichen Gewalt nichts weiß? Haben die Priester den Heiligen Geist erhalten, um die Sünden nachlassen und behalten zu können, so mag man mit Augustinus sagen⁴, daß nicht sie, sondern der Heilige Geist in ihnen die Sünden nachläßt; aber ihre Sentenz bedeutet auch dann noch eine wirkliche Nachlassung. Gregor d. Gr. bemerkt⁵, die Bischöfe hätten die Binde- und Lösegewalt und seien damit zu Richtern eingesetzt, und wenn der Sünder die nötige Buße tue, löse ihn der Spruch des Richters. Im Mittelalter ist allerdings zeitweise die Auffassung herrschend gewesen, daß Gott allein binden und lösen, das kirchliche

¹ Leitfaden⁴ 487 A. 4. ² Sermo 351, 9.

³ Das röm. Bußsakrament 60.

⁴ Er schreibt Sermo 99, c. 8—9 im Anschluß an die Worte Lk 7, 49: „Wer ist dieser, daß er auch die Sünden vergibt?“ folgendes: Gewisse Häretiker sagen: Ego absolvo, ego mundo, ego sanctifico; aber diesen entgegnet Christus: „Ich habe in meinem irdischen Leben die Vergebung der Sünden dem Glauben zugeschrieben („Dein Glaube hat dir geholfen“).“ Man wende, fährt Augustinus fort, nicht ein, der Herr habe gesagt: „Was immer ihr auf Erden lösen werdet“ usw.; diese Worte seien vielmehr so zu verstehen: „Der Herr wollte Menschen den Heiligen Geist geben und wollte, daß vom Heiligen Geist selbst seinen Gläubigen die Sünden vergeben werden, nicht aber durch das Verdienst der Menschen.“

⁵ Hom. 26 in evang.

Schlüsselamt aber nur die im Himmel bereits vollzogene Bindung und Lösung „erklären“ oder „aussprechen“ könne. Diese Auffassung schreibt Hugo von St Viktor „gewissen“ zu¹; deutlich wird sie ausgesprochen von Anselm von Canterbury², Abälard³, Gratian im *Decretum*⁴ und auch von Petrus Lombardus⁵. Morinus sagt⁶, daß diese Ansicht um 1200 in der Scholastik allgemein herrschend war. Aber für die frühere Zeit ist daraus nichts zu schließen; Gratian stellt ausdrücklich (a. a. O.) diese Auffassung, die er selbst vertritt, der altchristlichen und frühmittelalterlichen entgegen. Sie ist auch rasch ausgestorben, nachdem Richard von St Viktor sie in einer eigenen Abhandlung (*De potestate ligandi et solvendi*) zurückgewiesen hatte; er nennt sie „tam frivola, ut ridenda potius videatur quam refellenda“.

10. An letzter Stelle müssen wir noch den Beichtvater in Betracht ziehen.

Während die Verwaltung des öffentlichen Bußwesens von den Alten immer als eine Hauptaufgabe des Bischofs bezeichnet wird, werden die Priester von Anfang an als diejenigen genannt, vor denen die Privatbeichte abgelegt werde; unter ihnen ist allerdings der Bischof mitzuverstehen. In

¹ De sacr. II 8 (Migne, P. lat. 176, 564^c u. 565^a).

² Homiliae et exhort. nr. 13 (Migne, P. lat. 158, 662^b). Anselm erklärt hier die Worte (Lk 17, 14): „Als sie hingingen, wurden sie rein“, und sagt: „Dum irent mundati sunt“, quia, ex quo tendentes ad confessionem et paenitentiam tota deliberatione mentis peccata sua damnant et deserunt, liberantur ab eis in conspectu divini inspectoris. . . . Pervenendum tamen est ad sacerdotes et ab eis quaerenda solutio, ut, qui iam coram deo sunt mundati, sacerdotum iudicio etiam hominibus ostendantur mundi.

³ Ethik c. 19 (Migne, P. lat. 178, 663^c—665^a u. 668^b).

⁴ De paen. c. 34—37.

⁵ Sent. IV, dist. 18, 5—6 (Migne, P. lat. 192, 466). Vgl. über diese ganze Frage K. Müller in den Theol. Abhandl., Weizsäcker gewidmet, S. 300 ff.

⁶ Comm. hist. l. 8, c. 8, 2 (ed. Antverp. 1682, p. 529).

der griechischen Kirche ging man aber schon früh zu Beichtzwecken auch die Mönche an, und zwar nicht allein diejenigen, welche priesterlichen Charakter hatten. Das nahm später noch zu, weil die offizielle griechische Kirche seit dem Jahre 400 sich wenig um die Buße und Beichte kümmerte und die dortigen Priester auch vielfach in sittlicher Hinsicht weniger Vertrauen genossen. So ist es schließlich dahin gekommen, daß im Morgenlande jahrhundertlang bis zum Jahre 1250 die Binde- und Lösegewalt überwiegend in den Händen der Mönche war. Diese überraschende Tatsache ist zuerst von Karl Holl aufgedeckt worden; sein oft erwähntes Buch „Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum“ gipfelt in dem Nachweise, daß vom Ende des Bilderstreites (etwa 800) bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts das Mönchtum sich ausschließlich im Besitze der Binde- und Lösegewalt befunden habe, sogar für Kapitalsünden. Die Kritik hat dieses Resultat angenommen; nur das „ausschließlich“ wurde bestritten und ist ohne Zweifel falsch¹. Ich kann den Gang dieser Entwicklung hier nur andeuten.

Schon Tertullian schrieb als Montanist die Gewalt der Sündenvergebung nur den Geistträgern, der „ecclesia spiritus“, zu². Origenes verlangt von dem, welcher Sünden vergibt, daß er wie die Apostel den Heiligen Geist empfangen habe, und daß er „aus seinen Werken als ein solcher erkannt werden könne, der vom Geiste Gottes nach dem Vorbilde des Sohnes Gottes zu allem hingeführt werde, was mit Vernunft zu tun ist“, daß er also ein „Geistesmann“ (πνευματικός ἀνὴρ) sei³. An einer andern Stelle⁴ sagt Origenes: „Wer in den Banden seiner eigenen Sünden liegt, bindet und löst ver-

¹ Meyer in den Gött. gel. Anz. 1898, 866 und Funk in der Theol. Quartalschr. 1899, 458. Funk will statt „ausschließlich“ setzen: „vielfach und allmählich überwiegend“.

² De pud. c. 21.

³ De oratione c. 28 (de la Rue I 255).

⁴ In Matth. tom. XII 14.

gebens.“ Denselben Standpunkt vertrat auch Pseudo-Dionysius der Areopagite¹; er meint, daß Priester, die gottlos leben, die priesterliche Kraft verloren haben; da sie selbst unerleuchtet seien, könnten sie auch andere nicht erleuchten und die Sünden nicht vergeben. Solche donatistische Grundsätze werden viel dazu beigetragen haben, das Ansehen der Mönche zu steigern.

In den griechischen Klöstern herrschte im 4. und 5. Jahrhundert eine strenge Zucht. Zur Zeit der monophysitischen Kämpfe, welche das oströmische Reich hundert Jahre lang stark erschütterten, zeigten sich die Bischöfe, wie später im Bilderstreit, der Mehrzahl nach schwächlich und höfisch gesinnt; die Mönche aber verteidigten standhaft, wenn auch oft gewaltsam, die kirchlichen Grundsätze. Infolgedessen gewannen die Mönche beim Volke ein steigendes Ansehen; man gewöhnte sich, besonders in Gewissensnöten sie anzugehen, und man hatte das Vertrauen, daß sie als Geistträger durch ihr Gebet von Sünden reinigen könnten². Welche Ansprüche die Mönche schon damals machten, ersieht man am besten aus dem achten Briefe des Areopagiten³. Der Inhalt ist folgender: Ein Sünder wirft sich reuig vor einem Priester nieder; der Mönch Demophilus aber stößt ihn weg und weist, als der Priester sich des Sünders annimmt, beide aus der Kirche aus. Das wirft Pseudo-Dionysius in dem Briefe dem Mönche vor und erklärt, die Priester ständen ihrer Gewalt nach höher als die Therapeuten (Mönche); der Mönch aber entgegnet: „Wie, wenn die Priester Gottes schlecht leben? Wie können sie, selbst unerleuchtet, die Verfinsterten erleuchten?“

Nach dem Bilderstreit erhielt das Mönchtum in Bußangelegenheiten allmählich eine dominierende Stellung, die von der offiziellen griechischen Kirche nicht bestritten wurde. Nikephorus der Bekenner, Patriarch

¹ Ep. 8, 2 (Migne, P. gr. 3, 1092^{a-c}).

² Beispiele bei Migne, P. gr. 82, 1297^a u. 1477^a.

³ Darauf hat H. Koch aufmerksam gemacht (Hist. Jahrb. 1900, 71 ff.).

von Konstantinopel (um 820), sagt (can. 16), ein Mönch könne, auch wenn er nicht Priester sei, in Ermangelung eines Priesters Bußwerke auflegen. Unter den Werken des Johannes von Damaskus hat Lequien eine *Epistula de confessione* abgedruckt¹, die, wie Holl nachgewiesen hat², in Wahrheit von Symeon dem „neuen Theologen“ herrührt, der um das Jahr 1000 im Kloster Studium zu Konstantinopel lebte. In diesem Briefe wird die Frage behandelt, ob ein Mönch, der nicht Priester ist, die Binde- und Lösegewalt ausüben dürfe; die Antwort lautet, daß ursprünglich die Bischöfe und Priester dieses Recht gehabt hätten; sie seien aber sittlich gesunken und hätten es dadurch verloren. Jetzt sei das Recht auf die Mönche übergegangen, denn diese seien die Geistträger, die wahren Jünger Jesu, wie aus ihrem Wandel und ihren Wundern hervorgehe. Um 1100 sagt Johannes Nesteutes: „Bischöfe und Priester sind da, um zu lehren; aber Buße zu predigen und Beichte zu hören, ist Sache der Mönche.“ Kurz nach 1200 erhebt der lateinische Kaiser Balduin zu Konstantinopel in einem Briefe an Papst Innozenz III. gegen die Griechen den Vorwurf, daß bei ihnen mit Zurücksetzung der Priester die Mönche die ganze Binde- und Lösegewalt besitzen³. Um dieselbe Zeit begann aber auch die Opposition dagegen, und sie gewann nach 1250 die Oberhand. Holl meint, es sei dabei von entscheidendem Einfluß gewesen, daß die Griechen auf dem Unionskonzil zu Lyon 1274 die Siebenzahl der Sakramente anerkannten, und daß diese dann auch beim griechischen Volke Zustimmung fand. Man kann das gelten lassen; früher hatte man vielfach auch die Mönchsweihe zu den Sakramenten gezählt; das hörte jetzt auf.

11. Das Beichtsigel war dem christlichen Altertum nicht unbekannt. Sozomenus⁴ nennt ausdrücklich unter

¹ Op. Joh. Damasc. I 598—610.

² Enthusiasmus I ff.

³ Bei Migne, P. I. 215, 452°.

⁴ Hist. eccl. VII 16.

Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament.

den Eigenschaften, die ein Bußpriester haben müsse, die Verschwiegenheit. Aber solange es eine öffentliche Buße mit öffentlichem Bekenntnis gab, konnte das Beichtsiegel nicht so streng gehandhabt werden wie später. Wenn Paulinus erzählt¹, der hl. Ambrosius habe über die ihm gebeichteten Sünden mit Gott allein gesprochen, so kann man annehmen, daß andere es in dieser Hinsicht nicht so genau nahmen. Ein Kanon (132) des Konzils von Karthago im Jahre 419 scheint sogar gegen die Pflicht des Beichtgeheimnisses zu sprechen; hier heißt es²: „Wenn der Bischof sagt, es habe ihm jemand allein ein Vergehen gestanden, dieser aber jetzt leugnet und keine Buße annehmen will, so soll der Bischof es für keine Schande halten, wenn man ihm allein nicht glaubt.“ Die Regel Chrodegangs, die verlangt, daß jeder Kanoniker jährlich zweimal dem Bischof beichte, setzt (c. 14) für denjenigen Strafen fest, der dem Bischof Sünden verschweigt aus Furcht, der Bischof möchte ihn absetzen, und der diese Sünden dann einem andern Priester beichtet³. Ein strenges Verbot, etwas aus der Beichte zu offenbaren, hat im Abendlande erst das vierte Laterankonzil in Verbindung mit dem Gebote der jährlichen Beichte erlassen; im Morgenlande hat schon eine Synode zu Dovin in Armenien 527 einen Priester, der das Beichtgeheimnis verletzt, mit dem Anathem belegt⁴.

§ 11. Rückblick.

Wer das Gesagte überblickt, wird gestehen müssen, daß von einer prinzipiellen Änderung oder Neuerung in der Verwaltung des Bußsakramentes seitens der Kirche nicht die Rede sein kann, wie sehr auch die heutige Erscheinung des kirchlichen Bußwesens von der altkirchlichen verschieden ist. Wie bei der Ehe, so kann die Kirche auch bei der Buße die Bedingungen für die Gültigkeit

¹ Vita Ambr. c. 39.

² Hefele, Konziliengesch. II 133.

³ Ebd. IV 21.

⁴ Ebd. II 718.

und Erlaubtheit der Spendung des Sakramentes festsetzen, und diese Bedingungen können im Laufe der Jahrhunderte je nach den Umständen wechseln. Aber die Kirche hat sich immer die Vollmacht der Sündenvergebung oder die Schlüsselgewalt beigelegt; sie hat ferner immer gelehrt, daß alle „Todsünden“ dieser Gewalt zu unterwerfen sind; sie hat endlich für die Vergebung der „Todsünden“ immer ein Bekenntnis verlangt. Was allerdings als Todsünde zu betrachten sei, darüber war man jahrhundertlang im einzelnen nicht einig; die einen zogen den Kreis enger, die andern weiter. Batiffol hat ganz recht, wenn er sagt¹, daß unsere läßlichen Sünden keineswegs mit den „peccata levia“ des hl. Augustinus² und noch weniger mit den „peccata leviora“ des Tertullian³ zu verwechseln sind; wir nennen zweifellos vieles Todsünde, was die Alten, wenigstens in der großen Mehrzahl, zu den „täglichen“ oder „läßlichen“ Sünden rechneten. Noch im 7. Jahrhundert schrieb der hl. Isidor: „Wenn die Sünden nicht so groß sind, daß jemand der Exkommunikation verfallen ist, so soll er von dem Heilmittel des Leibes des Herrn nicht zurückbleiben.“⁴

Das Bekenntnis war in den ersten vier Jahrhunderten für alle öffentlich begangenen Todsünden fast überall in der Kirche ein öffentliches. Aber auch dieses öffentliche Bekenntnis setzte, da es nur in Übereinstimmung mit den kirchlichen Vorgesetzten geschehen konnte, ein privates Schuldbekenntnis vor diesen voraus. Im 4. Jahrhundert wird uns die Privatbuße und Privatbeichte mit geheimer Absolution als Ersatz für die öffentliche aus den verschiedensten Teilen der Kirche bezeugt; man ist daher zu der Annahme berechtigt,

¹ Études d'hist. I³ 198.

² De symbolo 7, 15.

³ De pud. c. 18 fin.

⁴ De offic. eccl. I 18, 7—8: Ceterum si talia peccata, quae quasi mortuum ab altari removeant, prius agenda paenitentia est ac sic deinde hoc salutiferum medicamentum tunc suscipiendum. . . . Si non sunt tanta peccata, ut excommunicandus quisque indicetur, non debet a medicina dominici corporis separari.

daß sie auch früher schon, wenigstens für geheim begangene Todsünden, bestanden hat. Diese Annahme wird durch das, was Origenes und Cyprian über das Bekenntnis von Gedankensünden bemerken, fast zur Gewißheit. In den Zeiten nach 400 wurde die öffentliche Buße und besonders die öffentliche Beichte noch mehr eingeschränkt; im Orient scheint sie sogar schon bald untergegangen zu sein. Die Absolution, welche im christlichen Altertum gewöhnlich erst nach Ableistung der Bußwerke gegeben wurde, ging später mehr und mehr dieser vorher, und damit wurden auch die Bußwerke selbst immer geringer.

Eine periodische Pflichtbeichte, wie sie das vierte Laterankonzil allen Christen vorgeschrieben hat, war dem Altertum für Laien unbekannt. Aber in den Klöstern war schon im 4. Jahrhundert die häufige und regelmäßige Beichte auch der geringen Sünden üblich. Diese Gewohnheit verbreitete sich in Irland und England auch ins Volk und wurde dann durch irisch-angelsächsische Mönche im Beginn des Mittelalters auch auf das Festland übertragen. Ihre Verbreitung und Befestigung wurde befördert durch das Verschwinden der öffentlichen Buße, durch die Steigerung der Frömmigkeit im Mittelalter und durch die Mitwirkung der theologischen Wissenschaft, die den Begriff der Todsünde allmählich im weiteren Umfang fixierte. Aber alles das war keine dogmatische Umwälzung, und ganz mit Unrecht schreibt Harnack¹: „Die Kirche hat ein förmliches Bußsakrament mit allen Finessen viele Jahrhunderte hindurch besessen, während die Dogmatik von einem solchen nichts wußte, sondern einen feineren Faden spann.“ Die Praxis hat sich allerdings vielfach geändert, die Lehre aber ist dieselbe geblieben.

¹ Lehrb. d. Dogmengesch. III³ 302.

Register.

- Abfall vom Glauben 48 ff 125 ff.
 Absolution, kirchliche 124, früher vor Verrichtung der Bußwerke erteilt 183 200, hat sakramentalen Charakter 191 ff, der Diakonen 182, der Laien 132²; s. Rekonziliation.
 Absolutionsformel 190 f.
 Absolutionsgewalt der Mönche 195 ff.
 d'Alès 107 128.
 Altar 57 58 f 62 f 66, Reliquien 69.
 Altkatholiken 162.
 Ambrosius, Verwandlungslehre 33 f 98, über Beichte 135 173.
 Anaphora 73.
 Ancyra, Synode 131.
 Andersen 4 41 ff.
 Aphraates, über Buße 135 172 f.
 Apologeten, Opferbegriff 67.
 Apostelkonzil, Dekret 157.
 Assumptionstheorie 37.
 Athanasius, über Eucharistie 15².
 Athenagoras, über Meßopfer 64.
 Augustinus, über Eucharistie 17 ff, Meßopfer 55 98, Buße 134 f 173 176 f, Todsünden 159 179, Absolution 193⁴.
 Basilius, über Eucharistie 16¹, Beichte 137 186 f.
 Batiffol, über Eucharistie 1 4 22 24 25 30 46 94 95², Buße 107 115³ 120 153, Beichte 164.
 Baumstark 74 82 ff.
 Beichte, geheime 160 ff 199 f, ging nicht notwendig der öffentlichen vorher 166 ff, im 4. Jahrh. 172 ff, im 5. Jahrh. 174, über welche Sünden 175 ff, nach Chrysostomus 179 ff, nach Alkuin 189.
 — halböffentliche 173 f.
 Beichte, öffentliche 151 ff.
 — periodische 162 184 f 200.
 Beichtpraxis, früher und jetzt 182 ff 190.
 Beichtsigel 198.
 Beichtvater 194 ff.
 Beichtwesen, in den alten Klöstern 186 f, in Irland und England 187 f, im Frankenreiche 188 f.
 Bekehrung auf dem Sterbebette 145 f 184.
 Bekenntnis, s. Beichte, vor Gott 161 f 180.
 Bellarmin, über Eucharistie 28, Meßopfer 50, Epiklese 91.
 Berengar von Tours 23.
 Bickell, Messe und Passah 77 ff.
 Blank 17.
 Blötzer 134 167² 170.
 Boudinhon 164.
 Buchwald 88¹ 95².
 Bußbriefe 158.
 Bußbücher 150 188.
 Buße, öffentliche 113 131 ff, einmalig 114 144 f, auch für geheime Sünden (?) 134 ff, Milderung im 4. Jahrh. 146 f, Verschwinden im Orient 147 ff, im Okzident 150 f, nach Augustinus 134 f, Formen 137 f, Stationen 139 f.
 Bußerentlassung 138 f 140.
 Bußgericht 132.
 Bußpriester 133 147 149.
 Bußsakrament 105 ff.
 Bußstationen 139 147⁵.
 Chrysostomus, über Eucharistie 16 31, Beichte 179 ff, Brief an Cäsarius (?) 26.
 Cölestin I. 84 f.

- Cyprian, über Eucharistie 12 ff, Meßopfer 54 ff 59 ff 62 f 65, Bußdisziplin 118 ff 136 169, Beichte 155 168 171 f; ep. 56: 119 f, ep. 55 u. 57: 123 ff 127, ep. 63: 13 ff.
Cyrillus von Alexandrien 34 f.
— von Jerusalem 16 29 f.
- Decius, Verfolgung 118 ff.
Diakonen, Absolutionsgewalt 132.
Didache, über Eucharistie 2, Kanon 70 ff 79, Beichte 165.
Didaskalia, Bußlehre 130.
Dionysius von Alexandrien 143.
— (Ps.-) der Areopagite, über Buße 149, Absolution 196.
— von Korinth 112 130.
Döllinger, über Eucharistie 28.
Dorner 17 18.
Dreus 12 74 78 80 ff 99.
δυσκόλως, bei Hermas 111.
- Elevation der Messe 89 f.
Elvira, Synode 127.
England, keine öffentliche Buße 134.
Epiklese 86 ff, des Logos 76⁴ 88.
Esser, Gerhard 107 ff 125 126³ 156².
Eucharistie 1 ff, Wesensverwandlung 21 ff, Einsetzung 38 ff, Einsetzungsworte konsekrierend 91 ff 94 98.
Eusebius, über Eucharistie 61.
ἐξομολογῆσθαι 161.
Exomologese 151 f.
- Feder S. J. 113¹.
Florenz, Konzil 1439: 88 f.
Frank 66 f 170.
Franzelin, über Meßopfer 51.
Friedensbriefe der Märtyrer 140 ff.
Funk, über Eucharistie 3 48 69¹ 70 81 ff, Bußwesen 107 110 114 118 121¹ 125 126.
- Gartmeier 165 f 167¹.
Gegenwart Christi, reale 1 ff, symbolische 7 ff 19 ff.
Gelasius I., über Eucharistie 25 f, Epiklese 87 98.
Göken, russischer Priester 89.
Goltz, von der 24 70³ 71⁴ 78 ff.
Gregor I., über Meßopfer 55, Kanon 82 ff.
Gregor von Nyssa, über Eucharistie 32 f, Beichte 175 f.
- Griechische Kirche 37 f 89.
Gutberlet 92.
- Häretiker 159.
Harnack, Adolf, über Eucharistie 4 5 10 11 17 28 29 30 37 48 59, Buße 106 186 200.
— Theodor 60¹.
Hauptsünden 160.
Hehn 2.
Hermas, Bußlehre 108 ff 124 168, Strenge 110.
Herzog, Bischof 162.
Hippolyt, über Buße 124 f.
Hoffmann, Johannes 4 43 ff.
Höfling 60¹.
Holl 147⁵ 148 162 164 195 ff.
Hoppe 91.
- Idololatrie 118 ff 125 ff.
Ignatius, über reale Gegenwart 3 ff, Meßopfer 59 63 66 f.
Innozenz I., Kanon 85 f, Buße 145 f.
— III., Konsekrationsmoment 91.
Irenäus, über Eucharistie 6 27 ff, Messe 53 62, Epiklese 95 f, Buße 112 f, Beichte 165 f.
Isidor, über Todsünden 199.
- Johannes von Damaskus 35 36 f 99 f.
Jülicher 39 f.
Justinus, über reale Gegenwart 5, Wesensverwandlung 26 f, Messe 52 f 59 62 63 f 67 f, Kanon 72, Konsekurationsform 94 ff, Buße 112.
- Kahnis 28.
Kallist I., Bußedikt 105 ff 118 124 142 168.
Kanon der Messe 69 ff, in der Didache 71 ff, bei Justinus 69¹ 72 f, Serapion 73 ff, Ableitung aus dem Passahritus (?) 77 f, von gewöhnlichen jüdischen Tischgebeten 78 ff; Entstehung des römischen Kanons 80 ff.
- Kapitalsünden, s. Todsünden.
Karthago, Konzil 251: 118 ff 123 ff, Konzil 397: 173.
Kassian 159 177 f.
Katakomben, Meßopfer 68.
Kircheuordnung, Apostolische 61.
Kirsch, P. Anton 131 152 164.
Klemens von Alexandrien, über Eucharistie 7 f 10, Konsekrationsform 97, Buße 130 f.

- Klemens von Rom 59 66.
 Kleriker, Buße 146.
 Koch, Hugo 138³.
 Konsekrationsmoment 90 ff 99 ff.
 Konstitutionen, Apostolische 69¹.
 Kornelius, Papst 120.
 Laster, unnatürliche 117.
 Laterankonzil IV., Beichtdekret 185.
 Lea 163 f 174.
 Lehre der zwölf Apostel, s. Didache.
 Leimbach 11.
 Leo I., über Buße 146 169, öffent-
 liche Beichte 155 f 159 174 192.
 Lingers 92.
 Loofs, über Eucharistie 4 6 11 12
 16 17 27 29 30 37 65, Buße 107
 115² 133² 147³, Beichte 164 189,
 Absolution 193.
 de Lugo, über Meßopfer 51.
 Malachias, Opfer 56 57 f 67.
 Maltzew 89.
 Markos Eugenikos 89.
 Markus, Gnostiker 29 95.
 Märtyrer, Friedensbriefe 140 ff.
 Melchisedech 56 57.
 Memento der Messe 81 85.
 Meßopfer, Wesen 46 ff, Feier an
 Gräbern 68, Verhältnis zum Passah
 77 ff.
 Mogilas, Petros 89.
 Monceaux 107.
 Mönche, Absolutionsgewalt 195 ff.
 Montanisten 168.
 Mord 131.
 Morin 84.
 Morinus 106 ff 134.
 Müller, Karl 143 162 190.
 Nektarius, Patriarch 133 147 149
 182.
 Neocäsarea, Konzil 314: 136.
 Oblationes commendare 85 f.
 ὁμολογία 75⁴.
 Opferbegriff 61 ff 67.
 Origenes, über Eucharistie 2 7 ff,
 Meßopfer 63 96 f, Buße 128 ff,
 Beichte 136 f 155 171 178.
 Oswald 58.
 Pacian, über Buße 135 f, Beichte
 172 175.
 paenitentia 151, secunda 114.
 Paschasius Radbertus 23.
 Paulus, Apostel, über Eucharistie 45
 57 58.
 Petavius 105 f 153.
 Pohle, über Eucharistie 50 51 58²,
 Buße 107 108 181.
 Presbyter 186³.
 Privatbuße 173 189.
 Probst 9⁶.
 Rekonziliation 113 124 146, auf dem
 Sterbebette 184.
 Reliquien im Altar 69.
 Renz 47 ff 65 f 93⁶ 96.
 Richard von St Viktor 194.
 Rolfs 106.
 Rottmann 177.
 Rückert 30.
 Rupert von Deutz 23 f.
 Russische Kirche, Epiklese 89.
 Sacramentis, De, Schrift des Ambro-
 sius (?) 38, Einfluß 98.
 Schanz 17 21 24 93.
 Scheiwiler 27 28.
 Schell 90 93³.
 Schermann 71 94.
 Schmid, Aloys 93.
 Schwane 28 33.
 Seeberg 13.
 Serapion von Thmuis 73 ff 88.
 Simar, über Meßopfer 50.
 Siricius, über Buße 145.
 Steitz, über Eucharistie 1 4 6 29 35,
 Buße 134 157, Beichte 162 173 f.
 Stentrup, über Meßopfer 51.
 Struckmann 2 4 9 14 28
 Stulier 107 f 110 ff 117 118 ff 126³
 128 144¹ 156¹ 167³.
 Suarez, über Meßopfer 50.
 Sünden, unvergebbare 105 ff 115 ff,
 bei Origenes 128 ff, gegen den
 Heiligen Geist 130, öffentlich zu
 büßende 156 ff, Einteilung nach
 Tertullian 178 f, Augustinus 176
 179, Kassian 177 f, in deum et in
 fratrem 115⁴.
 Synoptiker, über Eucharistie 42 56 f
 58.
 Tertullian, über Eucharistie 11 f,
 Konsekration 97, Buße 138, Frie-
 densbriefe 142, Sünden 178 f,
 Schriften De paenitentia und De
 pudicitia 105 113 ff 126³.
 Thalhofer, über Messe 50 f, Epi-
 klese 93.

- | | |
|--|--|
| <p>Theodor von Mopsuestia 35. Theodoret 25. Theodosius I., Buße 154. Tischgebete, jüdische 78 f. Todsünden 156 ff, Begriff 170 182 199, nach Augustinus 176 f, Kassian 177 f, Isidor 199, später 188 f. Transformationslehre 33 37. Transsubstantiation 21 ff. Turrecremata, über Epiklese 91.</p> | <p>Vacandard 107. Vaterunser, als Konsekrationsgebet 87. Watterich 91. Wein, Symbol des heiligen Blutes 14 f. Weinstock Davids 2 7. Weizensäcker 39¹. Wesensverwandlung 21 ff. Wieland 47 f 61 ff. Wobbermin 73.</p> |
|--|--|

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BV823.R38 C001
EUCCHARISTIE UND BUSSSAKRAMENT IN DEN ERS



3 0311 00033 8348

WITHDRAWN

43469

BV

823

43469

.R38

Rauschen, Gerhard, 1854-

AUTHOR

1917

TITLE

EUCARISTIE UND BUSSAKRA-
MENT IN DEN ERSTEN SECHS
JAHRHUNDERTEN DER KIRCHE.

DATE

BORROWER'S NAME

8/4/92

OCLC# 9043967-30

